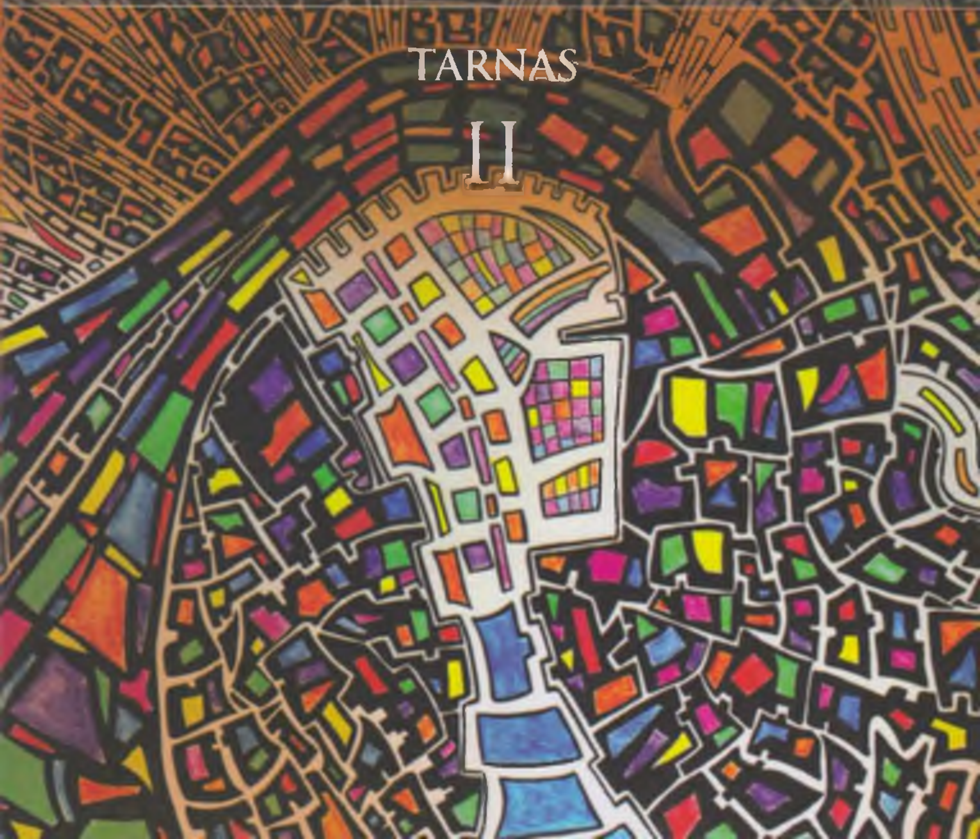
KÜLLİYAT YAYINLARI 00012

BATI DÜŞÜNCESİ TARİHİ

MODERNİTE'DEN GÜNÜMÜZE KADAR

TARNAS

II



batı düşüncesi tarihi-2

Batı Düşüncesi Tarihi Profesör Tarnas, bu kitabında, Batı düşüncesinin antik dönemden postmodern sürece kadar izlediği seyrüseferi nefes kesici bir dille anlatıyor ve özgün bir şekilde yorumluyor. Rönesans'ta Kopernik'in kozmolojik devrimiyle birlikte kozmos'un ve insanın izafileştirildiğini; modernlikle, Descartes'ın metafizik devrimiyle birlikte, kozmosun, madde ve zihin olarak parçalandığını, Kant'ın epistemolojik devrimiyle birlikte ise insanın ve anlamın algılanan nesneden koparıldığını, bütün bu süreçlerin postmodern aralık'ta, ontolojik evsizlik ve manevî yabancılaşmayla sonuçlandığını gösteriyor. Tarnas, insanlığın eşiğine sürüklendiği bu çok boyutlu varoluşsal bunalımdan çıkış yolunun, "katılımcı mistik" olarak tanımladığı, kozmos'la insanı yeniden bütünleştirecek bir çabanın ortaya konulmasından geçtiğini ikna edici bir dille gözler önüne seriyor.

Richard Tarnas Amerikan kökenli bir ailenin sekiz çocuğundan biri olarak 1950 yılında Cenova'da doğdu. Harvard Üniversitesi'nde öğrenimini tamamladı. Kaliforniya'da *Esalen Institute*'te Joseph Campbell, Gregory Bateson ve Huston Smith gibi öncü kişilerle birlikte çalıştı. Bir grup arkadaşıyla *Arketipal Araştırmalar Kollektivi*'ni kurdu. 2006'da *Entheogen: İçteki İlâhî Gücün Uyanışı* başlıklı bir film yaptı.

Yusuf Kaplan İletişimbilimci, yazar, çevirmen. Bilgi Üniversitesi'nde lisans ve yüksek lisans düzeyinde film teorileri, iletişim teorileri ve kültürel teori dersleri verdi. Yeni Şafak yazarı.

KÜLLİYAT YAYINLARI

the passion of the western mind | ballatine books, new york 1993
batı düşüncesi tarihi-2 | istanbul 2011
ara/cı metinler: 0006 | düşünce tarihi 002 / batı düşüncesi tarihi 02
yazarı | richard tarnas
türkçesi | yusuf kaplan

genel yayın yönetmeni | yusuf kaplan
kapak tasarımı | nüans ajans
iç tasarım | mürettibhane
baskı-cilt | istanbul matbaacılık prodüksiyon yay. san. tic. ltd. şti.
gümüşsuyu cad. ışık san. sit. blok no: 21
topkapı/zeytinburnu/istanbul
tel: 212 - 482 51 66

isbn (tk.) | 978-605-5976-10-1
isbn (2.c) | 978-605-5976-17-0
matbaa sertifika no | 12923
yayıncı sertifika no | 12381
birinci baskı | şubat 2012

KÜLLİYAT YAYINLARI
mehmet akif caddesi
kestane sok. no: 1 güngören/istanbul
tel: 0212. 642 74 84 faks: 0212. 554 62 07
www.kulliyatyayinlari.com.tr - kulliyat@kulliyatyayinlari.com.tr

BATI DÜŞÜNCESİ TARİHİ

2. CİLT

Richard Tarnas

Türkçesi
Yusuf Kaplan

KÜLLİYAT YAYINLARI 00012

KÜLLİYAT MANİFESTO

Yaklaşık iki yüzyıldır, köklü bir medeniyet buhranı yaşıyoruz. Tarihimizde yaşadığımız bu ikinci medeniyet buhranı, sarsıcı bir fetret döneminin zuhur etmesine yol açtı.

Moğol İstilâsı, Haçlı Saldırıları ve Endülüs Medeniyeti'nin çökmesinden sonra yaşadığımız birinci medeniyet buhranı, temelde siyasî bir buhrandı, bir fetret dönemine dönüşmemişti. Bu buhranı, insanlık tarihinin, Asya, Afrika ve Avrupa'dan oluşan merkezî coğrafyasındaki bütün medeniyet geleneklerinin üzerine oturarak, hem bunlardan yararlanan, hem de akîdevî, fikrî ve siyasî bütünleşme gerçekleştiren Osmanlı tecrübesiyle ürettiğimiz çok yönlü cevapla aştık.

Rönesans ve Reformasyon'la başlayan modern / seküler Batı uygarlığı'nın geliştirdiği meydan okuma, dünyada bütün medeniyetlere karşı yıkıcı bir saldırı üretmiş, Toynbee'nin deyişiyle, üç asır içinde, mevcut 26 medeniyetten 16'sını yok etmiş, 9'unu ise fosilleştirmişti.

İki yüzyıldır yaşadığımız ikinci medeniyet buhranı, epistemolojik ve ontolojik bir kopuş ve çift yönlü bir temassızlık doğurdu: Hem İslâm'la, hem de diğer dünyalarla simülatif / sığ ve sahte ilişkiler kurmamıza yol açtı.

Seküler Batı uygarlığının geliştirdiği meydan okuma, Asya, Afrika ve Amerika kıtalarının yürüyüşünü durdurdu; bazı kadîm medeniyet tecrübelerini tarihten sildi; bazılarını fosilleştirdi ya da Japon ve Çin tecrübelerinde gözlemlediğimiz gibi, neo-liberal ve neo-seküler meydan okumayla mutasyona uğrattı.

İslâm medeniyeti, Toynbee'nin yerinde tanımlamasıyla, "Osmanlı'nın durdurulması"yla birlikte, tarihin yapılmasında özne rolü oynama konumunu yitirdi; ilim, fikir ve sanat geleneklerini yeniden-üretemez ve geliştiremez hâle geldi.

Neo-pagan Batı uygarlığı, ikinci sanayi devriminden bu yana büyük bir felsefî kriz yaşıyor: Bu felsefî kriz, hayatın her alanında postmodern relativizm, atomlaşma ve kaos şeklinde kendisini gösterirken, insanın, gezegenimizin ve kâinatın geleceğini tehdit eden boyutlar kazanmış durumdadır.

Dünyanın, bütün kültürlere varoluş ve hayat hakkı tanıyabilecek, yeni bir medeniyet tasavvuruna ihtiyacı var.

İşte biz, Külliyat Yayınları olarak, hâlâ üç kıtanın hem coğrafî, hem de fikrî dinamikler bakımından kavşak noktasında yer alan Türkiye'nin bu medeniyet sıçramasına öncülük edecek tarihsel ben'e ve derinliğe sahip olduğuna inanıyoruz ve bu süreçte üzerimize düşen "rol"ü ve mükellefiyeti yerine getirmek amacıyla yayın hayatına atıldık.

Hz. Mevlânâ'nın pergel metaforundan hareketle, bir ayağını bizim medeniyet dinamiklerimize muhkem bir şekilde basan, diğer ayağıyla bütün medeniyetlere açılabilecek kapsamlı bir yayıncılık projesiyle karşınızdayız.

Külliyat Yayınları, ilim, fikir ve sanat hayatımıza gelenek kurucu, yeni bir soluk getirmeyi amaçlıyor. Bu süreçte, ülkemizde, kültür, sanat, düşünce ve ilim hayatında yaratıcı ve ufuk açıcı açılımlara önayak olabilecek, *medeniyet dili*mizin yeniden kurulmasına imkân tanıyabilecek telif ve tercüme eserlerle bir atılım gerçekleştirmeyi tasarlıyoruz.

Batı'da, Doğu'da ve İslâm dünyasında gözardı edilen fikir, ilim ve sanat geleneklerini belli bir program dahilinde ve sistematik olarak ilk kez ülkemizin gündemine taşımayı hedefliyoruz.

Külliyat Yayınları, *Referans Metinleri, Ara/cı Metinler* ve *Ana Metinler*'den oluşan üç ana "damar"da yapacağı yayıncılıkla ilim, fikir ve sanat hayatımıza "öncü" katkılarda bulunmayı amaçlıyor.

Referans Metinler "damar"ında, ilim, fikir ve sanat dünyasının genel / bütün resmini sunabilecek, "ara/cı" ve "ana" metinlerin anlaşılmasında "anahtar" işlevi görecek, hem özlü, hem de kapsamlı ansiklopedi ve sözlük çalışmaları; Ara/cı Metinler "damar"ında, ana metinlerin anlaşılmasını kolaylaştıracak metinler; Ana Metinler "damar"ında ise Doğu, Batı ve İslâm medeniyet havzalarının, geçmişte ve günümüzde üretilen ana klasik metinlerini yayımlayacağız.

Külliyat Yayınları olarak temel ilkemiz şudur: Bütün'ü kavrayamadığımız sürece, hem parça'nın içinde kaybolmaktan, hem de bütün'ü de parçalamaktan kurtulabilmemiz, dolayısıyla önümüze yeni koridorlar açabilmemiz zordur.

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KISIM

modern dünya tasavvuru

GİRİŞ

Modern dünya tasavvuru, her biri birbirleriyle çatışan görünümler arzeden, bir evren ve insanın bu evren içindeki yerine dâir bağlayıcı bir tasavvur geliştiren, niteliği ve sonuçları bakımından paradoksal bir durum sergileyen, radikal olarak yeni bir tasavvurun temellerini atan türlü olayların, fikirlerin ve figürlerin olağanüstü bir şekilde buluşmalarının bir sonucuydu. Aynı faktörler, kendilerini ayrıca Batılı karakterinde de yansıtıyor, onu pekiştiriyor ve sonuçta köklü bir değişimi ifade ediyordu. Modern düşüncenin ve zihni/yeti/n ortaya çıkışını anlayabilmek için, şimdi, karmaşık bir şekilde birbirleriyle iç içe geçerek gelişen Rönesans, Reformasyon ve Bilimsel Devrim olarak bilinen kültürel dönemleri [ve atılımları] gözden geçireceğiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

RÖNESANS

Rönesans fenomeni, ifadelerinin eşi görülmemiş nitelikte çeşitliliğinde gizlidir. Bir kuşaklık bir zaman dilimi içinde, Leonardo, Mikelanj ve Raphael, şaheserlerini ürettiler; Kolomb, Yeni Dünya'yı keşfetti; Luther, Katolik Kilisesi'ne başkaldırdı ve Reformasyon'u başlattı; Kopernik güneş-merkezli bir dünya sentezi kurdu ve Bilimsel Devrim'e önayak oldu.

Ortaçağ'daki öncelleriyle karşılaştırıldığında, Rönesans insanının, birden bire neredeyse üstinsan statüsüne yükseltildiği gözleniyordu. İnsan, şimdi, bilimde olduğu kadar sanatta, benzersiz bir matematik gelişkinlik, ampirik keskinlik ve esrarengiz estetik güçle tabiatın sırlarına nüfûz edebiliyor ve bunları yansıtıyordu. Rönesans insanı, bilinen dünyayı alabildiğine genişletti, yeni kıtaları keşfetti ve dünyayı dolaştı. Böylelikle Rönesans insanı, geleneksel otoriteleri yıkıyor, kendi hür iradesine dayalı bir hakîkat kuruyordu.

Rönesans insanı, artık şimdi klasik kültürün zenginliklerini değerlendirebilir ve bütünüyle yeni alanlarını gün ışığına çıkarabilmek için eski sınırların ötesine geçmekte kendisini özgür hissedebilirdi: Çok sesli müzik, trajedi ve komedi, şiir, resim, mimarî ve heykel, yeni bir karmaşıklık ve güzellik düzeyi gerçekleştirmeyi başarmıştı artık. Bireysel deha ve bağımsızlık, her yerde yaygındı. Hiç bir bilgi, yaratıcılık ve keşif alanı, insanın ulaşamayacağı bir yerde durmuyordu artık.

Rönesans'la birlikte, bu dünyadaki insan hayatının, ortaçağın öte dünyaya yönelen manevî mukadderâtını dengelediği ya da gölgelediği gözlenen kendiliğinden bir değere, bir coşkuya ve varoluşsal öneme haiz olduğu görülüyordu. İnsan artık Tanrı'ya, Kilise'ye ya da tabiata bağımlı görünmüyordu. Pek çok cephede, insan aktivitesinin türlü çeşitli alanlarında, Pico'nun *insanın onuru* haykırışı ve çağrısı yankısını buluyordu. Petrarch, Boccaccio, Bruni ve Alberti'yle gerçekleştirilen başlangıçlarından, Erasmus, More, Makyavel ve Montaigne'le devam eden ve nihâî ifadelerini ise Shakespeare, Cervantes, Bacon ve Galileo'da bulan Rönesans, insan başarısının yeni alanlarını ve zirvelerini üretmekten geri durmuyordu artık. İnsan bilincinin ve kültürünün bu harikulâde gelişimi, Batı uygarlığının doğuşu sırasında antik Yunan mucizesinden bu yana hiç bir zaman görülmemiş bir şeydi. Batılı insan, gerçekten de doğuyordu artık.

Bununla birlikte, Rönesans'ın ortaya çıkışını, "ışık" ve görkemden ibaret görmek büyük bir yanılgı olacaktır; zira Rönesans, dinmek bilmeyen felâketler dizisinden sonra gerçekleşmiş ve sürgit devam eden başkaldırılar ve çalkantıların tam ortasındayken canlanıvermişti. 15. yüzyılın ortalarında patlak veren kara veba, süratle bütün bir Avrupa'ya yayıldı ve kıtanın nüfusunun üçte birini yok etti; yüksek ortaçağ uygarlığını besleyen ve ayakta tutan ekonomik ve kültürel unsurlar, Avrupalı insanın dengesini yerle bir etti. İnsanların çoğu, Tanrı'nın gazabının yaklaşmakta olduğuna inanıyorlardı.

İngiltere ile Fransa arasındaki Yüzyıl Savaşları, sürgit devam eden tahripkâr bir çatışmaydı; öte yandan İtalya ise, sürekli tekrarlanan saldırılarla ve iç çatışmalarla harabeye dönmüştü adeta. Korsanlar, eşkıyalar ve ücretli askerler her yerde kol geziyordu. Dînî kargaşa, uluslararası boyutlar kazanmıştı. Onyıllardır süregelen büyük ekonomik bunalımlar, halkı hayattan bezdirmişti.

Üniversiteler, tastamam kaskatı kesilmişler, donmuşlardı adeta. Limanlar yoluyla yeni hastalıklar akın ediyordu Avrupa'ya ve büyük bir bedel ödetiyordu yaşlı kıtaya. Kara büyü ve şeytan tapıcılığı, mantar gibi yayılıyordu her tarafa; yığınlar hâlinde kırbaçlamalar, mezarlarda ölüm dansları, şeytana tapınma âyinleri, Engizisyon, işkenceler ve yakıp yıkmalar her yerde rastlanan vaka-yı âdiye'dendi artık.

Kilise çevrelerinde entrikalar rutinleşmişti; ve bir Paskalya Yortusu'nda Yüksek Âyin sırasında Floransa Katedrali'nin sunağında papalığın tezgâhladığı bir cinayetin işlenmesi gibi olayları bile içine alacak kadar yaygınlaşmıştı. Cinayet, ırza tecavüz ve yağmalama olayları, hayatın gerçekleri hâline gelmiş, kıtlık ve açlık, yıllık felâketlere dönüşüvermişti.

Öte yandan, Türk orduları, her ân Avrupa'yı dize getirecek kadar Avrupa'nın üzerine yürümeye başlamışlardı. Kıyamet beklentileri engellenemez bir şekilde her tarafta dal budak salmıştı. Ve Batı'nın temel kültürel kurumu olan bizzat Kilise'nin kendisi, çürümüş yozlaşma ve yolsuzlukların merkezi hâline gelmiş, yapısı ve gâyesi, manevî saygınlığını yitirmeye yüz tutmuştu. İşte Rönesans'ın "yeniden-doğuşu"nun vukû bulduğu arkaplan, bu yaygın kültürel çözülme, şiddet ve ölüm'dü.

Tıpkı bir kaç yüzyıl önceki ortaçağ kültürel devriminde olduğu gibi, teknik ilerlemeler de, yeni dönemin oluşumunda kilit rol oynamıştı. Hepsi de Doğu kökenli olan dört önemli teknik yeniliğin bu zaman zarfında Batı'da da yaygın olarak kullanılmaya başlanması, büyük kültürel sonuçlara yol açmıştı: Yerküreyi Batı keşiflerine açan denizcilikteki başarıların elde edilmesini mümkün kılan manyetik *pusula*; eski feodal düzenin çökmesine ve milliyetçiliğin ortaya çıkmasına katkıda bulunan *barut*; insanın faaliyetlerinin yapısını tabiatın ritimlerinin hâkimiyetinden ayıran ve kurtaran, insan'ın zaman, tabiat ve iş'le ilişkilerinde köklü değişikliklere yol açan *mekanik saat*; bilgilenmede ve eğitim alanında, olağanüstü bir artışın yaşanmasına, hem klasik eserlerin, hem de modern eserlerin sürgit genişleyen okuyucu kitlesine ulaşmasına imkân tanıyan ve eğitim üzerinde kilisenin tekelini kıran *matbaa*'nın icadı.

Bütün bu icatlar, sonuçları bakımından son derece modernleştirici ve nihayetinde de sekülerleştirici icatlardı. Ağır top silahlarıyla desteklenen ayrı ama iç yapısı bakımından insicamlı ulus-devletlerin doğuşu, yalnızca ortaçağ feodal yapılarının yıkılması anlamına gelmiyordu; aynı zamanda, Katolik Kilisesi'ne karşı seküler güçlerin güçlenmeleri anlamına da geliyordu. Düşünce alanında da benzer sonuçlara yol açan matbaanın icadı, yeni ve sıklıkla da devrimci fikirlerin bütün Avrupa sathına süratle yayılmasına izin vermişti. Eğer matbaa olmamış olsaydı, Reformasyon, ücra bir Alman taşrasında göre-

ce küçük bir teolojik tartışmadan ibaret kalacaktı; öte yandan, pek çok bilim adamı arasındaki uluslararası iletişimle sınırlı olan Bilimsel Devrim ise, bütünüyle imkânsız olacaktı.

Dahası, basılı söz'ün yaygınlaşması ve okuma-yazma oranlarının artması, sürgit artan bir şekilde bireysel ve özel görünümler alan, komünal özelliklerini yitiren iletişim ve tecrübe biçimlerinin sözkonusu olmaya başladığı, dolayısıyla bireyselciliğin gelişmesini tetikleyen ve teşvik eden yeni kültürel ethos'un kökleşmesine de katkıda bulundu. Sessiz okuma ve tek başına inzivaya çekilme, bireyi, geleneksel düşünme biçimlerinden ve kolektif düşünce kontrolünden kurtardı; bireysel okuyucuların, diğer perspektiflere ve tecrübe biçimlerine özel olarak dâhil ve vâkıf olabilme imkânlarını çoğalttı.

Sonuçları bakımından aynı şekilde türlü mesafelerin katedilmesine yol açan bir başka teknik icat da, mekanik saatti: Mekanik saat, tekerlek ve direksiyon sistemlerini hızlandırarak modern makina'nın yegâne paradigması [ve sembolü] oldu ve böylelikle, mekanik icatların ve her tür makina üretiminin geliştirilmesini süratlendirdi. Aynı ölçüde önemli olan bir başka şey de, yeni mekanik zaferin, yeni dönemin ortaya çıkmakta olan biliminin -aslında bütün bir modern zihni/yeti/n- temel kavramsal modelini ve metaforunu sunması, dolayısıyla modern kozmos ve tabiat, insan ve ideal toplum ve hatta Tanrı tasavvurunu derinden şekillendirmesiydi.

Keza, manyetik pusula'nın mümkün kıldığı küresel keşifler de, aynı şekilde, tabiî dünyaya ilişkin yeni bilimsel araştırmaları yansıtan ve teşvik eden ve dahası, Batı'nın uygarlaşmış tarihinin kahramanca ön cephesinde bulunma duygusunu tasdik eden entelektüel gelişmeyi büyük ölçüde zorlamış olmasıydı. Beklenmedik şekillerde eski / klasik coğrafyacıların hatalarını ve cehaletlerini gün ışığına çıkarmakla kâşiflerin keşifleri, modern akla / intellect'e, yeni bir kendine yeterlik duygusu ve hatta önceden aşılamayan antikitenin üstadları üzerinde üstünlük duygusu verdi ve bunun sonucu olarak da, bütün geleneksel otoriteleri aşındırdı.

Bu itibardan düşen coğrafyacılar arasında Batlamyus da vardı; dolayısıyla, bu durum, onun astronomideki konumunu da etkiledi kaçınılmaz olarak. Bunun sonucu olarak da, denizcilik seferleri, aralarından Kopernik'in çıkacağı

daha doğru astronomik bilgilere sahip ve daha yetkin astronomların varolmasını gerektiriyordu. Yeni kıtaların keşfedilmesi, beraberinde, yeni ekonomik ve siyasî genişleme imkânları ve dolayısıyla da Avrupa'nın sosyal yapılarının radikal şekillerde dönüştürülmesini de getirdi. Bu keşiflerle birlikte, aynı zamanda, yeni kültürlerle, dinlerle ve hayat tarzlarıyla temasa geçilmesi de sözkonusu oldu ve böylelikle, Avrupalılar, kendi geleneksel varsayımları konusunda şüpheci izafilik bilinci kazandılar. Batı'nın -coğrafî, zihnî, sosyal, ekonomik ve siyasî- ufukları sürgit değişiyor ve eşi görülmemiş şekillerde genişliyordu.

Bu gelişmelerle eşzamanlı olarak da, Avrupalı karakteri, Rönesans İtalya'sının husûsî kültürel ve siyasî atmosferinde başlayan önemli psikolojik bir gelişme, biricik ve olağanüstü bir dönüşüm geçirdi. 14. ve 15. yüzyılların -Floransa, Milano, Venedik, Ceneviz, Urbano ve diğer- İtalyan şehir devletleri, Avrupa'nın pek çok bakımdan en ileri kent merkezleriydiler. Canlı ticarî teşebbüsler, başarılı Akdeniz ticareti, Doğu'nun diğer medeniyetleriyle sürgit sürdürülen temaslar, beraberinde, benzersiz bir şekilde ekonomik ve kültürel zenginliğin akışına imkân tanıdı.

Buna ilâve olarak, Kutsal Roma İmparatorluğu ve kuzeyin yükselişe geçen ulus-devletleriyle birlikte, İtalya'da oldukça akışkan bir siyasî durum üretti. İtalyan şehir-devletlerinin küçük-hacimli olmaları, onların, dışarıdan dayatılan otoriteden bağımsız hareket edebilecek bir konum arzetmeleri, ticarî ve kültürel hayatiyetleri, çıplak, yaratıcı ve sıklıkla da acımasız bireyselciliğin filizlenebileceği yeni bir ruhun hâkim olduğu siyasî bir manzara doğurdu. Başka zamanlarda, bir devletin hayatı, gelenek ya da daha yüksek bir otoritenin empoze ettiği iktidar ve hukuk yapılarından tevarüs edilerek tanımlanıyordu; oysa şimdi, bireysel beceri ve yetenek ile bilinçli siyasî eylem ve düşünce, asıl ağırlığı taşır konuma gelmişti. Devletin bizzat kendisi, insan iradesi ve aklı / intelligence tarafından kavranabilecek ve manipüle edilebilecek bir şey olarak, İtalyan şehir devletlerini, modern-ulus'un habercileri hâline getiren siyasî bir anlayış olarak görülüyordu.

Bireyselciliğe ve şahsî yeteneğe hamledilen bu yeni değer, şahsî değerlilik duyguları da bireysel kapasiteye dayanan ve idealleri de hâkezâ çok yönlü ye-

tenek sahibi özgürleşmiş insan olan İtalyan Hümanistlerinin benzer bir özelliğini pekiştiriyordu. Şahsî kimliğin, büyük ölçüde kolektif Hıristiyan ruhlar bedenine [ümmet topluluğuna] yedirildiği Ortaçağ Hıristiyan ideali, yavaş yavaş kaybolarak, yerini, maceracı, becerikli ve başkaldıran bireysel bir insan olan daha pagan bir kahraman biçimine terk etti. Sürekli değişen ve dayanıklı bir benin gerçekleştirilmesi, en iyi şekilde, dünyadan azizce bir şekilde el etek çekmekle değil, aksine, şehir-devleti'ne hizmet vermek sûretiyle, bilim ve sanat çalışmaları, ticarî teşebbüs ve sosyal münasebet yoluyla tahakkuk ettirilebiliyordu.

Eski dikotomiler / ikilikler, şimdi daha büyük bir birlik içinde kavranıyordu: Ebedî hakîkatler üzerinde tefekküre dalmak kadar dünyadaki faaliyetler, Tanrı'ya ve Kilise'ye sadakat olduğu kadar devlete, aileye ve ben'e bağlanmak; manevî mutluluk olduğu kadar fizîkî haz, meziyet / erdem olduğu kadar refah yoluyla vesaire... *Manastır yoksulluğu / çileciliği ideal*ini terk etmekle Rönesans insanı, şahsî zenginlik ve refah yoluyla elde edilen hayatın zenginliklerini de bağrına basıyor, Hümanist âlimler ve sanatçılar, İtalyan ticarî ve aristokrat elitlerinin desteklediği, finanse ettiği yeni kültürel iklimde filizleniyordu.

Siyasî dinamizm, ekonomik refah, derin/likli araştırmalar ve duyumcu sanatın ortaklaşa etkileriyle, antik ve doğu Akdeniz kültürleriyle yakın temas, bütün bunların hepsi, İtalyan yönetici elitindeki yeni ve sürgit genişleyen seküler ruhu teşvik ediyor ve hatta Vatikan'ın derin kutsal mekânına kadar sirayet ediyordu. Dindar kişilerin gözlerinde, belli bir paganizm ve ahlâksızlık, İtalyan hayatına derinlemesine nüfûz ediyordu. Bu tür sekülerleşme temayülleri, yalnızca siyasî arenanın hesap edilmiş barbarlıkları ve entrikalarında değil, aynı zamanda da, Rönesans insanı'nın tabiat, bilgi, güzellik ve eğlence olsun diye benimsenen lüks ilgilerinin belirgin dünyevîliğinde açıkça görülebiliyordu. Rönesans İtalya'sının dinamik kültürünün kökenlerinden, apayrı yeni bir Batı kişiliği gelişiyordu. Bireyselcilik, sekülerlik, irade gücü, ilgi ve etki çeşitliliği, yaratıcı ilerlemeler, insan çabası konusundaki geleneksel sınırları hiçe sayan gönüllülüğüyle, yeni ruh, kısa bir zaman zarfında, bütün bir Avrupa'ya yayılmaya başladı: Bu durum, modern karakterin gelgitlerini sunuyordu.

Bununla birlikte, çağın bütün o sekülerliğine rağmen, oldukça somut bir anlamda, Roma Katolik Kilisesi'nin bizzat kendisi, Rönesans'ta zaferin doruk noktası olarak konumlandırıyordu. Saint Peter'in Bazilika'sı, Vatikan'daki Sistine Şapel'i ve Stanza della Segnatura gibi eselerin hepsi, Batı kültürünün tartışmasız hâkimiyeti olarak Kilise'nin son ânlarının çarpıcı örnekleridir. İşte burada Katolik Kilisesi'nin ben-idrakinin bütün azameti sergilenir: Yaratılış ve Kutsal Kitap dramı (Sistene hücresi), Klasik Grek felsefesi ve bilimi (*Atina Okulu* tablosu), şiir ve yaratıcı sanatlar (*Parnassus*), bütün bunların hepsi, Roma Katolik Hıristiyanlığı'nın teolojisinde ve panteonunda doruk noktasına ulaşır (*La Diputa del Sacramento* ve *Kilise'nin Zaferi*). Yüzyılların geçit resmi, Batı ruhunun tarihine burada ölümsüz bir tecessüm kazandırılmıştır. Bütünüyle papaz ruhuna aykırı bir kişi olmasına rağmen Rönesans'tan büyük ilham alan Papa Julius II'nin himayesinde ve rehberliğinde, Raphael, Bramante ve Mikelanj gibi olağanüstü sanatçılar, görkemli Katolik tasavvurunu kutlamak için eşi görülmemiş bir güzelliğe ve güce sahip sanat eserleri resmettiler, yonttular, tasarladılar ve inşa ettiler.

Böylelikle, Batı kültürünün dölyatağı, Tanrı ile insan arasındaki arabulucu kadın Ana Kilise, şimdi bütün farklı unsurlarını bir araya getiriyor ve entegre ediyordu: Yahudilik ve Helenizm, Skolastisizm ve Hümanizm, Eflatunculuk ve Aristoculuk, pagan miti ve Kutsal Kitap vahyi. Rönesans'la birlikte, Batı kültürünün diyalektik kurucu unsurlarını aşkın bir sentezde bir araya getiren Rönesans'ın dili olarak sanat tahayyülü, yeni bir resimlenmiş *Summa* yazılmıştı. Sanki Kilise, düşmek üzere olan burkulmuş kaderinin bilinçaltı sâiklerle farkındaymışçasına, kendisinin en yüceltilmiş kültürel ben-anlayış'ını gün ışığına çıkmaya davet etmiş ve bu sûretini canlandırabilecek görünüşte ilâhî çaptaki sanatçıları bulmuştu.

Bununla birlikte, seküler ve şimdiki dünyayı, kararlı bir şekilde bağrına basan bir dönemin tam orta yerinde Katolik Kilisesi'nin bu şaşaası, bütünüyle Rönesans'ın karakteristiği olan türde bir paradokstu: Zira bir bütün olarak Rönesans'ın sahip olduğu kültür tarihindeki biricik konum, eşzamanlı denge ve pek çok zıtlığından devşirilmişti: Hıristiyan ve pagan, modern ve klasik, seküler ve kutsal, sanat ve bilim, bilim ve din, şiir ve politika.

Rönesans, hem yeni bir çağ, hem de bir geçiş dönemiydi: Aynı ânda, hem ortaçağ, hem de yeni çağ'dı; hâlâ bir hayli de dindardı (Ficino, Mikelanj, Erasmus, More, Savonarola, Luther, Loyola, Avila'lı Teresa, Çarmıhtaki John); yine de inkâr edilemez bir şekilde dünyeviydi (Makyavel, Cellini, Castiglione, Montaigne, Bacon, Mediciler ve Borgia'lar, Rönesans dönemi papalarının çoğu). Aynı zaman dilimleri içinde, hem bilimsel duyarlık belirmiş ve yeşermişti; hem de dînî tutkular patlak vermişti ve sıklıkla da içinden çıkılması son derece zor bir kombinezon hâlinde.

Rönesans'taki karşıtlıkların birleşmesi, Petrarch'cı *dokta pietas / bilgili dindarlık* idealinde önceden haber verilmişti; şimdi ise Erasmus ve arkadaşı Thomas More gibi dindar bilim adamları tarafından gerçekleştiriliyordu. Rönesans'ın Hıristiyan Hümanistleriyle birlikte, ironi ve sınırlama, dünyevî eylem ve klasik derinlik, ortaçağ döneminin tanık olmadığı kadar Hıristiyanlık davasına hizmet ediyordu. Eğitimli ve ekümenik evangelizmin burada daha primitif bir çağın dogmatik dindarlıklarının yerini aldığı gözleniyordu. Eleştirel bir dînî entellektüalite, naif dînî hurafenin yerine geçmeye çalışıyordu. Filozof Eflatun ile havari Pavlus, yeni bir *Hıristiyan felsefesi* üretmek için bir araya getirilerek sentezlenmişti.

Ne ki, belki de, dönemin çelişkilerini ve birliğini en iyi ifade eden şey Rönesans resim sanatıydı. Üçüncü beş yılın başlarında, 20 resimden yalnızca biri dînî olmayan konuları işleyen resimlerden oluşuyordu. Bir yüzyıl sonra, bu oran beşe katlanmıştı. Vatikan'ın içinde bile, çıplak ve pagan tanrıların tabloları, Madonna ile Çocuk İsa'nın tablolarıyla şimdi karşı karşıyaydı. İnsan bedeni, güzelliği, formel harmonisi ve orantıları bakımından kutlanıyordu ama öte yandan da sıklıkla dînî konulara hizmet etmesi ya da Tanrı'nın yaratıcı bilgeliğini ifşa etmesi bağlamında gerçekleştiriliyordu bu kutlama ve kutsama.

Rönesans sanatı, tabiatın tam taklidine vakfedilmişti ve teknik olarak benzersiz bir naturalist gerçekçiliğe sahipti; ama öte yandan da, yüce bir sırrı aktarmakta olağanüstü etkiliydi; böylelikle, spiritüel ve mitik varlıkları ve hatta çağdaş insan figürlerini bile belli bir kusursuz "güzellik" ve formel mükemmellikle resmediyordu. Ya da tam aksine, sır'lı olguları aktarabilme kapasitesi, algısal gerçekçilik ve ampirik doğruluk için gösterilen çabalarla birlik-

te geliştirilen -mekânın geometrik olarak matematikleştirilmesi, lineer perspektif, işitsel perspektif, anatomi bilgisi, *chiaroscuro*[1], *sfumato*[2] gibi- teknik ilerlemeler olmaksızın düşünülemeyecekti bile.

Bütün bunların sonucunda, resim ve çizim'deki bu başarılar, anatomi ve tıptaki daha sonraki gelişmeleri ilerletmiş ve Bilimsel Devrim'in fizîkî dünyayı küresel olarak matematikleştirmesine önayak olmuştu. Rönesans sanatının tek bir objektif bakış noktasından görülen birleşik bir mekânda rasyonel olarak birbirleriyle ilişkili sağlam parçaların dünyasını resmetmesi, modern dünya tasavvurunun ortaya çıkışı açısından hiç de yan bir gelişme değildi.

Rönesans, insan bilgisi veya tecrübesinin farklı alanları arasında katı ayırımlara yer vermeyen kararlı ve belirlenmiş bir "kompartmanlaşmama" çabası gösteriyordu. Leonardo, bunun en güzel örneklerinden biriydi; güzellik kadar bilgi arayışına da vukûfiyetle yönelen, kendilerini geniş alanlarda bilimsel arayışa sürekli ve büyük bir vecdle ve aşkla veren pek çok "araç"ın / "teknik"in sanatçısının yaptığı gibi. Leonardo'nun dış dünyayı tam olarak ve yeni bir kesinlikle kavramak için ampirik gözünü geliştirmesi ve kullanması, sanatsal yeniden-sunum için olduğu kadar bilimsel fikrin de hizmetindeydi; her iki amacı da, "resim bilimi"nde gerçekleştirmeye çalışıyordu Leonardo.

Leonardo'nun sanatı, olağanüstü teknik tasvir doğruluğuna eşlik eden ve ondan beslenen esrarengiz spiritüel ifadeciliğin bir ifşasıydı. Yalnızca *Son Yemek* ve *Kayaların Bâkiresi*'ni resmeden bir insanı değil, aynı zamanda, not def-

---

1 *chiaroscuro*: İtalyanca "aydınlık-karanlık" anlamına gelen bir sözcük. Resim sanatında, ışık ve gölge sorunlarıyla ilgilenen ve zamanla estetik kuralları, yöntemleri ve temsilcileri oluşan bir "bilim dalı". Buna göre, tablolarda, kontrast tonların kullanılması sözkonusudur. Ressam'ın güçlü ışık ve gölge etkilerini birleştirebilecek bir kabiliyete sahip olması gerekir. Bu terim ve stil, resim sanatı tarihinde, özellikle Caravaggio ve Rembrandt gibi ressamlar tarafından kullanılmıştır. (çev. notu).

2 *sfumato*: İtalyanca "sfumare" (kaybolmak, bulanıklaşmak, uçup gitmek) sözcüğünden geliyor; sözcüğün resim sanatındaki anlamı, "bir noktaya odaklanırken diğer bölmeleri flûlaştırmak". Bu terim de, Rönesans sanatına özgü bir stili ifade ediyor: Özellikle Leonardo'nun tablolarında, resmedilen nesne'nin ya da figür'ün üç boyutlu görünebilmesi için, ressamın belli noktalara yoğunlaşarak, aydınlatması; diğer noktaları ise silik, flû bir şekilde resmetmesi. Böylelikle seyircinin "üç boyutluluk" duygusuna ulaşmasının sağlanması. (çev. notu).

terlerinde, modern bilimsel düşünceye damgasını vuracak üç temel ilkeyi -ampirisizm, matematik ve mekanik- geliştiren bir adamı üretmiş olması Rönesans'ın kendine özgü karakteristiklerinden biriydi.

Keza Kopernik ve Kepler de, Yenieflatuncu ve Pisagorcu itici güçleri, aynı şekilde, onları güneş-merkezli bir evren anlayışına doğru götürecek estetik zorunlulukları "tatmin edecek" astronomideki problemlerin çözümlerini araştırıyorlardı. Bundan hiç de daha az önemli olmayan bir olgu da, genellikle Eflatuncu tema'larla bir araya getirilen Bilimsel Devrim'den Newton'a kadar belli başlı büyük figürleri kışkırtan güçlü bir dînî sâikin mevcut olmasıydı. Zira bütün bunlarda örtük olarak varolan şey, her şeyin bilindiği-Cennet Bahçesi, antik klasik zamanlar, büyük bilgelerin geçmiş çağların söz konusu olduğu- yarı-geliştirilmiş uzak mitik bir altın çağ fikriydi. İnsanlığın bu aslî aydınlanma ve lütuf hâl'inden düşüşü, olağanüstü bir bilgi kaybının yok olmasıyla sonuçlanmıştı. Dolayısıyla bu bilginin yeniden-keşfi, dînî önemi hâiz bir meseleydi. Ve nasıl ki, Klasik Atina'da, Greklerin dini, sanatı ve miti, yeni ve aynı ölçüde Grek olan rasyonalizm ve bilim ruhuyla buluşmuş ve kaynaşmışsa, aynı şekilde, bu paradoksal karşılaşma ve dengeleme, Rönesans'ta bir kez daha gerçekleştirilmişti.

Her ne sûretle olursa olsun, Rönesans, pek çok açıdan yüksek Ortaçağlar'ın zengin ve yeşeren kültürünün doğrudan bir gelişimi olsa da, 15. ve 17. yüzyıllar arasında Batı'nın kültürel evriminde şaşmaz bir kuantum sıçraması gerçekleşmişti. Bu olgunun gelişimine katkıda bulunan pek çok faktör geriye-dönük olarak şöyle sıralanabilir: Antikitenin yeniden-keşfi, ticarî canlanma, şehir-devleti karakteri, teknik gelişmeler vesaire.

Ancak bütün bu Rönesans'ın ortaya çıkış "nedenler"i sıralandığında, bu faktörlerin hepsinden de daha kapsamlı bir şeyin, bir dayanağın varolduğu sezinlenebilir. Tarihî kayıtlar, pek çok cephede -genişleyen, isyankâr, enerjik ve yaratıcı, bireyselci, bu hayata ve bu dünyaya bağlanan, hırslı ve sıklıkla yıkıcı, meraklı, özgüven sahibi, ilham veren ve ilham alan- yeni bir bilincin vurgulu bir şekilde doğuşu ve kendine özgü bir varoluş nedeni, siyasî, sosyal, teknolojik, dînî, felsefî ya da sanatsal bütün diğer faktörlerin hepsinden daha büyük ve daha dize getirici bir güçle harekete geçirilmişti. Ortaçağ âlimleri tari-

hi, kendi zamanlarını, gelişigüzel bir şekilde İsa Mesih'in doğduğu Roma döneminden ayırarak, İsa'dan Önce ve İsa'dan Sonra diye ikiye bölünmüş olarak görürlerken, Rönesans tarihçilerinin geçmişe dair yeni bir perspektif geliştirmeyi başarmaları Rönesans'ın karakteri açısından arızî (ve yeni sanat perspektifi duygusu ile ilişkisiz) bir olgu değildi: Tarih, ilk kez -eski çağ, orta çağ ve modern çağ şeklinde- üçlü bir yapı olarak algılandı ve tanımlandı: Böylelikle Klasik ve ortaçağ dönemleri, yeni bir çağa öncülük eden Rönesans'tan kes/k/in bir şekilde ayırıldı.

Olaylar ve figürler, Rönesans sahnesinde, şaşırtıcı bir süratle ve hatta eşzamanlılıkla kendilerini gösterdiler birer birer: Kolomb ile Leonardo, Gutenberg'in matbaasını getiren aynı yarım onyılda (1450-1455) doğdular; Konstantinopol'ün düşüşü, Grek âlimlerinin İtalya'ya akın etmesine, Yüzyıl Savaşları'nın sona erdirilmesine, ardından da Fransa ve İngiltere'deki ulusal bilincin gelişmesine neden oldu; Muhteşem Lorenzo'nun hükümranlığının doruk noktasındayken Floransa'daki Akademi'nin Yenieflatuncu yeniden canlanmasına tanık olan aynı onyıl (1468-1478), aynı zamanda, Kopernik, Luther, Castiglione, Raphael, Dürer, Mikelanj, Giorgione, Makyavel, Cesare Borgia, Zwingli, Pizzaro, Magellan ve More'un doğuşuna şahit oldu. Yine aynı dönemde, Ferdinand ve İsabella, İspanya ulusunu teşekkül ettirecek evlilik birleşmesi gerçekleştirdiler; Tudorlar, İngiltere'de tahta geçmeyi başardılar; Leonardo, sanat hayatına Verocchio'daki *Baptism of Christ* / *İsa-Mesih'in Vaftizi* tablosundaki melek resmini yaparak başladı ve ardından da *Mecûsî Tapınması* tablosunu tamamladı; Boticelli, *Primavera* ve *Venüs'ün Doğuşu* başlıklı tablolarını gerçekleştirdi; Ficino, *Theologica Platonica* başlıklı kitabını yazdı ve Batı'da Eflatun'un ilk tam tercümesini yayımladı; Erasmus, ilk erken Hümanist eğitimini Hollanda'da aldı ve Pico della Mirandola, Rönesans Hümanizmi'nin manifestosu olacak *İnsanın Onuruna Dâir Konuşma* başlıklı kitabını yazdı.

Burada "nedenler"den daha fazla faktör işbaşındaydı. Batı hayatının hemen her alanını derinden etkileyen kendiliğinden ve geri dönülemez bir bilinç devrimi vukû buluyordu. Yüksek dramın, acı verici çalkantıların ve sarsıntıların ortasında, modern insan, Rönesans'ta, "toz bulutunu andıran bir zafer havası"nda doğdu.

İKİNCİ BÖLÜM

REFORMASYON

Rönesans bireyciliği ruhunun, teoloji ve Kilise içindeki dînî bağlanma alanına, Alman Augustine'ci keşişi Martin Luther'in şahsında ulaştığında, Avrupa'da son derece önemli bir Protestan Reformasyonu patlak vermişti. Rönesans, hem klasik kültürü, hem de Hıristiyanlığı sistematik olmasa da tek bir genişleyen tasavvurda özümsemişti. Ancak şimdi güneyde papalığın sürgit devam eden ahlâkî çözülüşü, kuzeyde yeni bir güçlü dindarlık patlamasıyla karşılaşmıştı. Rönesans Kilisesinin Grek-Roma pagan kültürünü keyfe keder bir kültürel senkretizmle / uzlaştırmacılıkla bağrına basması (bu bağrına basma hâdisesinin gerektirdiği yoğun hâmilik harcamaları), Kilise'nin mutlak dînî otoritesinin çöküşünü hazırlamaya yardım etmişti.

Bir Eski Ahit peygamberinin şimşekler çakan ahlâkî gücüyle donanan Luther, Roma Katolik papalığının Kitab-ı Mukaddes'te vahyolunan orijinal Hıristiyan imanını açıkça ihlal ve ihmal etmesine karşı durmuştu şiddetle ve hiddetle. Luther'in çaktığı kıvılcımdan ilham alan bastırılamaz bir kültürel reaksiyon, bütün bir 16. yüzyıla yayıldı ve bir yandan, Hıristiyan dinini kararlı bir şekilde telâffuz ederken, öte yandan da Batı Hıristiyanlığının birliğini çökertmişti.

Rönesans'ın en yakın nedeni, papalığın, teolojik olarak şüpheli bir yola başvurarak, yani para karşılığında günah çıkartma uygulaması başlatarak yük-

sek Rönesans'ın mimarî ve sanatsal şaşaasını finanse etme girişimiydi. Luther'i, 95 Tez'ini Kilise'nin kapısına çakmaya kışkırtan Almanya'da "çıkartılmış günahlar"ı satan gezgin keşiş Tetzel, Mediciler Dönemi Papa'larından Papa 10. Leo tarafından Saint Peter Bazilika'sının inşası için para toplamak amacıyla yetkilendirilmişti. "Para karşılığında günah çıkartma", suç'un / günah'ın bir âyinden sonra bağışlanması karşılığında para ödenerek silinmesi uygulamasıydı; bu uygulama, işlenen bir suçun para ödenerek silinmesi şeklinde uygulanan pagan bir Alman geleneğinden devşirilmişti. Para karşılığı günah çıkartılması işleminin bahşedilmesi için, Kilise, azizlerin hayırlı işlerinden biriktirilen "erdem hazinesi"nden bir "çekme işlemi" yapıyor ve alıcı da bunu para karşılığında Kilise'ye bir katkı olarak bağışlıyordu. Gönüllü ve popüler bir düzenleme olan bu uygulama, Kilise'nin haçlı seferlerini finanse etmek, katedraller ve hastaneler inşa etmek için para biriktirmesine izin veren bir uygulamaydı. Başlangıçta, bu dünyada Kilise tarafından empoze edilen suçlara uygulanan para karşılığında günah çıkarma işlemi, Luther'in zamanına gelindiğinde, Cehennem'den buradayken kurtulmayı da içeren Tanrı tarafından öldükten sonra empoze edilen suçların bağışlanması için de uygulanmaya başlanmıştı. Günahların bağışlanmasıyla sonuçlanan bu uygulamayla birlikte, bağışlama işleminde de görünüşte bir uzlaşmaya gidildiği anlaşılıyordu.

Bununla birlikte, para karşılığı günah çıkarma meselesinin ötesinde, Protestan devriminin daha temelli kaynakları gizliydi. Protestan Devrimi Reformasyonu, Kilise'nin, bir yandan manevî bütünlüğünü ve saygınlığını aşındırıyor, öte yandan da, diplomatik ve askerî mücadelelerde Kilise'yi karıştıran Kilise hiyerarşisinin uzunca bir süredir gelişen siyasî bir sekülerleşme sürecine girmesine yol açıyordu: Dindar olmayan ama sosyal ve ekonomik bakımlardan imtiyazlı ruhban sınıfının aksine, Kilise bağlıları arasında derin bir dindarlığın ve yoksulluğun hâkim olması; monarşik gücün yükselişi; milliyetçiliğin ortaya çıkışı; Roma Papalık'ının ve Hapsburg Hanedanı'nın Kutsal Roma İmparatorluğu'nun evrensel iddialarına karşı lokal Alman başkaldırısı, bütün bunların hepsi de ilâveten Protestan devriminin nedenleriydi.

Öte yandan, daha yakın bir neden de, Kilise'nin yüksek kültürün oldukça pahalıya patlayan hâmiliğini üstlenmesiydi; ki bu, Reformasyon'un gerisinde

yatan daha derin bir faktörü resmeder: Luther'in, Hıristiyanlığı arındırmaya ve başlangıçtaki Kutsal Kitap temellerine yeniden dönüşü sağlamaya çalıştığı Helen / Grek pagan kültürü karşıtı ruh'tu bu. Zira Reformasyon, Rönesans kültürünün, Skolastik felsefenin ve genel olarak da havariler sonrası Hıristiyanlığının Helen (ve Roma) sâiklerine karşı en az arındırmacı "Yahudice" bir tepki değildi.

Yine de belki de Reformasyon'un patlak vermesindeki en temel unsur, ortaya çıkmakta olan, isyankâr, başına buyruk bireycilik ruhu ve özellikle de, şimdi, ses getirecek kadar eleştirel bir duruşun Batı'nın en yüksek kültürel otoritesi Roma Katolik Kilisesi'ne karşı desteklenebileceği kırılma noktasına kadar gelişen artan entelektüel ve spiritüel bağımlılık sâikiydi.

Aksi istikamette çok sayıda delil bulunmasına, sözgelişi, Tanrı'nın lanetleme kararı ve bizzat kendisinin günahkârlığı gibi deliller ortada olmasına rağmen Luther, bütün bu olup biten kargaşa karşısında amansızca lütufkâr Tanrı'nın kurtuluşa erdirmesinin yollarını arıyor, araştırıyordu. Luther, bu lütuf ve inâyeti kendisinde, kendi çalışmalarında, Kilise'de, Kilise'nin sakramentlerinde / kutsamalarında, kutsal kurumsal hiyerarşisinde ve kaçınılmaz olarak para karşılığı günah çıkarma işlemlerinde de bulmayı başaramamıştı.

Sonunda, Luther'in kurtuluşa erme tecrübesini kendisi aracılığıyla taşıdığı şey, Kutsal Kitap'ta İsa Mesih vasıtasıyla ifşa ve ilan olunan Tanrı'nın selamete erdirici gücüne olan imandı; onun reforme edilmiş Hıristiyanlığın yeni kilisesinin üzerine bina ettiği "kaya" sadece bu iman'dı, iman kayasıydı.

Oysa dindar ama eleştirel Hümanist Erasmus, tam aksi bir yol izleyerek, Kilise'nin birliğini ve misyonunu, onu bizzat içeriden reforme ederek kurtarmayı düşünüyordu. Ancak başka meselelere gömülüp kalan Kilise hiyerarşisi, bu tür ihtiyaçlara, uzlaşmaz bir şekilde duyarsız kalıyordu. Oysa aynı uzlaşmazlıkla, şimdi kendisinin Deccal'in tahtı olarak gördüğü bir kurumdan tam bağımsızlık istiyor ve tam bölünmenin [şizma'nın, parçalanmanın] zorunlu olduğunu ilan ediyordu.

Papa X. Leo, Luther'in başkaldırısını sadece bir başka "keşiş çekişmesi" olarak değerlendiriyordu ve karşı karşıya kalınan bu büyük probleme uygun bir cevap ve çözüm bulmakta bir hayli geç kalmıştı: Luther, 95 Tez'ini Wit-

tenberg Kilisesi'nin kapısına çaktıktan üç yıl sonra, nihayet papalıktan teslim olması fermanı aldı; ama Luther bunu halkın önünde ateşe vererek yaktı.

Bunu müteakip gerçekleşen ilk imparatorluk kurultay'ında Hapsburg Hanedanı'nın Kutsal Roma İmparatoru V. Charles, tek bir keşiş'in bin yıldan bu yana süregelen Hıristiyanlığın geçerliliğini inkâr etme hakkının olamayacağından kesinkes emin olduğunu ilan etmişti. Hıristiyan dininin birliğini korumayı arzu eden ama Luther'in davasından vazgeçme çağrılarını inatla reddeden bir tavırla karşı karşıya kalan imparator, Luther'i heretik / "sapkın" olarak niteleyerek Luther'e imparatorluk yasağı çıkartılması emrini verdi.

Ancak âsî Alman prensleri ve kralları tarafından desteklenen ve güçlendirilen Luther'in şahsî teolojik itirazı, bir ânda, hızla uluslararası bir başkaldırıya dönüşüverdi. Geriye dönüp bakıldığında, Hıristiyan dininin, antik Roma devletiyle kaynaştırılmasını sağlayan Konstantin-sonrası girişimin, hem Kilise'nin kültürel olarak inişe geçişine, hem de sonunda kaçınılmaz olarak çöküşüne yol açan iki ucu keskin bir kılıç olduğu ispatlandı.

Ne var ki, Reformasyon'un patlak vermesinin olmazsa olmaz tek belirleyici nedeni, Luther'in yaşadığı şahsî dînî açmazıydı. Kâdir-i Mutlak'ın önünde yaşadığı iliklerine kadar işleyen yabancılaşma ve terör duygusunda, Luther, yalnızca Kilise tarafından tarif edilen fiillerin teker teker silinebileceği özel günahları işleyen insanlar değil, bizzat yozlaşmış, çürümüş ve Tanrı'nın bağışlamasına ihtiyaç duyan kişinin *bütün insan* / "kâmil insan" olduğunu görmüştü. Özel günahlar, şifa bulması beklenen insanın ruhundaki daha temel bir hastalığın belirtilerinden başka bir şey değildi. Kişi, adım adım, hayırlı işler yaparak, suçlarının cezasını ödeyerek, takdis edilme talep ederek ve tabiî hatırlatılması bile gerekmeyen para karşılığı günah çıkartma yoluna başvurarak kurtuluşa erişebilirdi.

Oysa, *bütün insan*'ı yalnızca İsa Mesih kurtarabilirdi ve yalnızca insanın İsa Mesih'e olan imanı, insanı Tanrı'nın huzurunda afva mazhar kılabilirdi. Ancak bundan sonradır ki, haklı olarak günahkârları lanetleyip ebedî cehenneme gönderen gazap sahibi bir Tanrı'nın ürpertici âdilliği, inananları kendi iradesiyle ödüllendirerek ebedî huzura erdiren bağışlayıcı bir Tanrı'nın merhametli afvediciliğine dönüştürülebilirdi. Luther, Pavlus'un *Romalılara Mek-*

tup'unda coşkulu bir şekilde keşfettiği gibi, insan, selameti kazanmıyordu; aksine, Tanrı, selâmeti insana kendi hür iradesiyle lütfediyor, bahşediyordu. Bu kurtarıcı imanın yegâne kaynağı, Tanrı'nın merhametinin İsa Mesih'in insanlığın kurtuluşu için çarmıha gerilme hâdisesinde ifşa olunuyordu. Hıristiyan mümini, yalnızca orada kendi kurtuluşunun yollarını bulabilirdi.

Oysa Katolik Kilisesi, Tanrı'nın lütfunu dağıtma hakkına sahip olduğunu iddia ederek pazaryeri uygulamasıyla ve insanları öte dünyada ödemek zorunda oldukları borçlarından bu dünyada kurtarmakla ve bunun sonucunda da, kendi dindışı amaçları için bu paraları iç etmekle, bu arada, papalığın yanılmazlığını / masumluğunu iddia etmekle yalnızca bir sahtekâr olabilirdi. Kilise, artık Hıristiyan hakîkatinin kutsal aracı olarak saygıyı hak etmiyordu.

Yeni Ahit'te yer almayan ama Roma Kilisesi tarafından Hıristiyanlığa girdirilen bütün bidatler [eklemeler, kaynaştırmalar], şimdi, Protestanlar tarafından yüksek sesle sorgulanıyor, eleştiriliyor ve topyekûn silip süpürülüp atılıyordu Hıristiyanlık'tan: Yüzyılların birikimi olan sakramentler / takdisler, ritüeller, pagan sanat eserleri, karmaşık örgüt yapıları, papazlık hiyerarşisi ve spiritüel otoritesi, Skolastiklerin tabiî ve akılcı teolojileri, A'raf inancı, papanın yanılmazlığı veya masumluğu, ruhban sınıfının evlenmekten menedilmesi, âyinler sırasında yaşanan vecd ve kendinden geçme hâlleri, azizlerin kerametleri / "meziyet hazineleri", Bâkire Meryem'e halkın ibadet etmesi ve Ana Kilise'nin bizatihî kendisi.

Bütün bunlar, münferit Hıristiyan'ın İsa-Mesih'in kurtarıcı lütfuna olan temel inancına aykırı şeylerdi artık: İmanın meşrulaşması ve tahakkuku yalnızca iman'la mümkün olabilirdi. Hıristiyan mümini, eski sistemin engelleyici pençelerinden kurtarılmak zorundaydı; zira mümin, ancak doğrudan Tanrı'ya karşı sorumlu olduğu takdirde, Tanrı'nın lütuf ve inâyetini özgürce tecrübe edebilirdi. Teolojik otoritenin tek kaynağı, Kutsal Kitap'ın lâfzî mânâsıydı. Karmaşık doktrinel gelişmeler ve kurumsal Kilise'nin ahlâkî önermeleri anlamsızdı. Yüzyıllardır görece tartışmasız bir manevî otoriteye sahip olan Roma Katolik Kilisesi, bütün donanımlarına ve birikimlerine rağmen, şimdi birden bire insanlığın dînî huzurunun koruyucusu olarak kabul edilmemeye başlanıyordu.

Kilise'nin ve süregiden birliğinin savunusunu yapan Katolik teologlar, Kilise'nin âyin ve takdis kurumlarının hem değerli, hem de zorunlu olduğunu; orijinal vahyi yorumlayan ve geliştiren Kilise'nin doktrinal / akîdevî geleneğinin gerçek manevî otoriteyi temsil ettiğini öne sürüyorlardı. Mevcut Kilise'de kesinlikle bazı ahlâkî ve pratik reformlara ihtiyaç vardı; ancak Kilise'nin tabiatı icabı sahip olduğu kutsallık ve geçerlilik iddiası hâlâ son derece makuldü. Kilise geleneği olmaksızın, Tanrı'nın Söz'ü dünya'da daha az güçlü olacaktı ve Hıristiyan müminler tarafından da daha az anlaşılacaktı. Kilise kurumlarında iskân eden Kutsal Ruh'un verdiği ilham yoluyla, Kilise, Hıristiyan hakîkatinin Kutsal Kitap'ta yeterince açık olmayan bazı unsurlarını belirginleştirebilir ve tasdik edebilirdi. Gerçekten de, en erken, Yeni Ahit'ten önce gelen havariler döneminde, Kilise, Tanrı'nın ilham ettiği Söz'ü önce üretmiş, daha sonraları da kanonlaştırmıştı / kutsamıştı.

Ancak reformcular, bunlara, Kilise'nin İsa-Mesih'in şahsına imanı terk ederek, Kilise doktrinine imanı yerleştirdiklerini söyleyerek karşı çıkıyorlardı. Dolayısıyla bu, orijinal Hıristiyan vahyinin gücünü ihlal ediyor ve Kilise'yi, donmuş bir vaziyette, insanın Tanrı ile ilişkisinin ortasına yerleştiriyordu. Yalnızca Kutsal Kitap'la doğrudan temas, insan ruhunu, İsa-Mesih'le doğrudan temasa girdirebilirdi.

Protestan görüşe göre, gerçek Hıristiyanlık, "yalnızca iman", "yalnızca ilâhî lütuf" ve "yalnızca Kutsal Kitap" üzerine kurulmuştu. Katolik Kilisesi, bunların Hıristiyan dininin temelleri (fundament'leri) olduğu konusunda hemfikir olmasına rağmen, sakrament'leriyle, papazlık hiyerarşisiyle, doktrinal geleneğiyle kurumsal Kilise'nin tabiatı icabı ve dinamik olarak bu temel'le - Kutsal Kitap'ta vahyedildiği hâliyle Tanrı'nın lütfuna iman'la- irtibatlı olduğunu ve bu imanın yayılması için hizmet verdiğini ifade ediyordu.

Erasmus da ayrıca, insanın özgür iradesinin ve erdemli fiillerinin kurtuluşa erme sürecinde büsbütün gözardı edilmemesi gerektiğini söyleyerek Luther'e karşı çıkıyordu. Katoliklik, ilâhî lütfun ve insanî meziyetin, kurtuluşa erme sürecinde aracı olduğuna inanıyor ve ikisinin birbirinin zıddı olarak görülmemesi, birinin ya da diğerinin öncelenmemesi gerektiğini düşünüyordu. En önemlisi de, Kilise'nin, kurumsal geleneğin ve Kutsal Kitap-temelli imanın

birbirlerine zıt olmadığını öne sürüyor olmasıydı. Aksine, Katoliklik, Söz'ün bu dünyada ortaya çıkmasının canlı aracı'nı sunuyordu.

Ancak reformculara göre, Kilise'nin fiîlî uygulaması, idealiyle ziyadesiyle çelişiyordu; Kilise hiyerarşisi, apaşikâr bir şekilde yozlaşmıştı; Kilise'nin doktrinal geleneği, orijinal vahiyden fazlasıyla kopmuştu. Böylesine dejenere olmuş bir kurumu içerden reforme etmek, hem pratik bakımdan beyhûde, sonuçsuz bir çaba, hem de teolojik olarak hatalı bir girişim olacaktı.

Luther, Tanrı'nın kurtuluşa erme sürecindeki müstesnâ rolünü, insanın manevî çaresizliğini, kurumsal Kilise'nin ahlâkî iflasını ve Kutsal Kitap'ın mutlak otoritesini ikna edici bir şekilde öne sürmüştü. Protestan ruhu, Avrupa'nın yarısında hükümfermâ oldu ve eski düzen çatırdadı. Batı Hıristiyanlığı, artık bütünüyle Katolik değildi; bütünlüğünü yitirmişti ve bir kültürel birlik kaynağı olma özelliğini de kaybetmişti artık.

Reformasyon'un temel paradoksu, esas itibariyle, belirsiz bir görünüm arzetmesiydi; zira Reformasyon, aynı ânda hem muhafazakâr dînî bir reaksiyondu, hem de radikal bir şekilde liberteryen / özgürlükçü bir devrimdi. Luther, Zwingli ve Kalven tarafından vücûda getirilen Protestanlık, Kutsal Kitap-temelli Yahudi Hıristiyanlığı'nın vurgulu bir şekilde dirilişiydi: Esas itibariyle tektanrıcıydı; Üstün, Kâdir-i Mutlak, Aşkın ve "Öteki" olarak İbrahim ve Musa peygamberlerin Tanrı'sını tasdik ediyordu; insanı ise, düşmüş, çaresiz, lanetlenmeye ya da selamete ermeye takdir olunmuş ve kurtuluşu için Tanrı'nın lütfuna bütünüyle bağımlı bir varlık olarak tarif ediyordu.

Aquinas, her yaratılmışın, Tanrı'nın sonsuz ve hür öz'üne iştirak edeceğini, pozitif, Tanrı-vergisi bir özerk insan tabiatına sahip olduğunu ifade ederken; reformcular, Tanrı'nın yaratıkları üzerindeki mutlak hâkimiyetini daha dikotomik / ikili bir çerçevede algılıyorlardı: İnsanın, tabiatı ve yaratılışı icabı günahkâr olması, bağımsız insan iradesini tabiî olarak yetersiz ve sapkın kılıyordu.

Protestanlık, Tanrı konusunda iyimserdi; Tanrı, "seçilmişler"in şefkatli ve lütufkâr bir koruyucusuydu; ama insan konusunda uzlaşmaz bir şekilde kötüm-

serdi: İnsan, "münbit bir kötülükler sürüsüydü." (Kalven). İnsan özgürlüğü, kötülükle öylesine sınırlanıyordu ki, bu, sadece çeşitli derecelere sahip günahlar arasından birini seçmekten ibareti. Zira reformculara göre, özerklik [insanın özgürlüğü] dinden çıkmak demekti. İnsanın gerçek özgürlüğü, yalnızca Tanrı'nın iradesine boyun eğmekte gizliydi ve böyle bir itaat kapasitesi, yalnızca Tanrı'nın merhametli iman lütfundan geliyordu.

İnsanın kendi başına yaptığı hiç bir şey, onu kurtuluşa yaklaştırmaya kâfi değildi. Ayrıca insanın kurtuluşunu sağlayan aydınlanması, Grek felsefesiyle lekelenen Skolastik teolojinin akılcı rampalarını tırmanarak elde edilemezdi. Gerçek aydınlanmayı sadece Tanrı sunardı ve otantik hakîkati de sadece Kutsal Kitap ifşa ederdi. Rönesans'ın esnek Helenleştirilmiş Hıristiyanlıkla, pagan Yenieflatunculuğuyla, evrensel dini ve insanı ilahlaştırmasıyla haşir neşir olmasına karşı, Luther ve daha sistematik olarak da Kalven, daha kesin şekilde tanımlanmış, daha muhkem ve ontolojik olarak düalist Augustine'ci-Yahudi-Hıristiyan tasavvurunu yeniden tesis etmişlerdi.

Dahası, bu "katışıksız" ("pure") geleneksel Hıristiyanlığın yeniden dillendirilmesi ve diriltilmesi çabalarına, 16. yüzyılın ortalarında Trent Konsili'yle birlikte başlayan Katolik Karşı-Reformasyon hareketi tarafından bütün bir Avrupa çapında hız kazandırıldı; Katolik Kilisesi, bu hareketle birlikte sonunda bir krizle karşı karşıya kaldığı gerçeğine ayıktı ve kendisini içerden güçlü bir şekilde reforme etmeye başladı. Roma Papalığı, bir kez daha dînî bakımdan harekete geçmiş oldu; sıklıkla zecrî ve sert yöntemlere başvurarak da olsa.

Böylelikle Katolik Kilisesi, Hıristiyan inancının temellerini, Protestanların karşı çıkarken kullandıkları militanca ve dogmatik bir dille yeniden-ifade ettiler; bu arada Kilise'nin temel yapısına ve kutsama otoritesine pek fazla dokunmadılar. Dolayısıyla bölünmüş Avrupa'nın her iki tarafında da, Katolik güney ile Protestan kuzey'de, ortodoks Hıristiyanlık, Rönesans'ın pagan Helenizmine, naturalizmine ve sekülerizmine karşı verilen muhafazakâr bir dînî çatışmada kendisini enerjik olarak yeniden tesis etmiş oldu.

Öte yandan, Reformasyon'un bütün bu muhafazakâr karakterine rağmen, Kilise'ye karşı başkaldırısı, Batı kültüründe eşi görülmemiş bir devrimci ey-

lemdi; Roma papalığına ve kilise hiyerarşine karşı -Almanya'nın ve diğer kuzey ülkelerinin seküler yöneticilerinin desteğini de arakasına alan- başarılı bir sosyal ve siyasî başkaldırı değildi yalnızca; aynı zamanda da, her şeyden önce ve öte, yerleşik Kilisenin inanç, ritüel ve örgütlü yapısına karşı bireysel vicdanın bir dile gelişiydi. Zira Reformasyon'un temel sorunu, dînî otorite'nin yeri / mahalli ile ilgiliydi. Protestan tasavvurda, papa da, Kilise konsilleri de, Hıristiyan inancını tarif edebilecek manevî bir yeterliliğe sahip değildi. Luther, "bütün müminlerin papazlığı" yerine, dînî otorite'nin, Tanrı ile kendi şahsî ilişkisi bağlamında kendi özel vicdanına göre Kutsal Kitabı okuyan ve yorumlayan, nihâî olarak ve yalnızca her bir münferit Hıristiyan'da olduğunu öne sürüyordu. Bütün o özgürleştirici, doğrudan ilham verici, kurumsal olmayan özgürlüğüyle, Kutsal Ruh'un mevcûdiyeti, Roma Kilisesi'nin boğucu sınırlamalarına karşı her Hıristiyan'da tasdik edilmiş olacaktı. Vatikan'ın gelişkin kilise kurumu makinası ve mekanizması değil, münferit müminin İsa-Mesih'in lütfuna cevabı, gerçek Hıristiyan tecrübesini oluşturuyordu.

Zira hem Tanrı'nın mutlak kudretini, hem de merhametini ifşa ettiren şey, Luther'in Tanrı ile münferit mücadelesinin gözünü budaktan esirgememesine neden olan kararlılığıydı. Protestanlığın karakteristiği olan iki temel çelişki, bağımsız insan ben ve Kâdir-i Mutlak Tanrı anlayışı, etle tırnak gibi iç içe geçmişti. Reformasyon, iki anlamda bireyin öne çıkmasına önayak olmuştu: Kilisenin dışında yapayalnız ve doğrudan Tanrı'nın önünde yine yapayalnız olan bir birey. Luther'in emperyal kurultay'ın huzurunda sarfettiği ateşli sözler, yeni bir şahsî dînî özgürlük manifestosu ilan ediyordu:

"Kutsal Kitap ve berrak akıl tarafından ikna olduğum sürece; benim vicdanım Tanrı'nın Söz'ünün kölesidir: Birbirleriyle çeliştikleri için papaların ve konsillerin otoritesini kabul etmiyorum. [Katolik Kilisesi'ne karşı başlattığım] hiç bir şeyden vazgeçemem ve vazgeçmeyeceğim de: Zira vicdana karşı gelmek, doğru da değildir, emniyetli bir yol da değildir. Tanrı bana yardım etsin. Amin."

Reformasyon, (kurumsal kilisenin tekelci otoritesine karşı) isyankâr bireyciliğin (şahsî vicdanın, "Hıristiyan özgürlüğü"nün, eleştirel özel hüküm vermenin yeni ve kararlı bir ifadesiydi ve böyle olduğu için de, ortaçağ Kilise'sin-

de ve ortaçağ karakterinden ortaya çıkan, teşekkül eden Rönesans hareketini ilerletmişti. Reformasyon'un muhafazakâr Yahudi niteliği, Rönesans'ın Helenik ve pagan yönleri açısından Rönesans'a karşı bir reaksiyon olmasına rağmen, bir başka düzlemde, Reformasyon'un devrimci şahsî özerklik deklarasyonu, Rönesans'ın itici gücünün bir devamı olarak iş ve işlev görüyordu ve dolayısıyla da genel Rönesans fenomeninin, kısmen zıt da olsa, tabiî bir unsuruydu.

Hem Rönesans'a, hem de Reformasyon'a tanıklık eden bir çağ, gerçekten de devrimci bir çağdı ve belki de bu Promete'ci *Zamanınruhu / Zeitgeist* gerçeği nedeniyledir ki, Luther'in başkaldırısı, onun beklediği, hatta arzuladığı şeyin çok ötesine taşan bir etki ve ilgi uyandırdı. Zira, nihayetinde, Reformasyon, Batı zihni/yeti/nde ve ruhunda gerçekleşmekte olan çok daha kapsamlı bir kültürel dönüşümün özellikle göze çarpan bir ifadesinden başka bir şey değildi.

İşte tam bu noktada, Reformasyon'un bir diğer olağanüstü paradoksu ile karşı karşıya gelmiş oluyoruz. Zira Reformasyon'un aslî niteliği, yoğun bir şekilde ve herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak kadar dindar olmasına rağmen, Batı kültürü üzerindeki nihâî etkileri son derece sekülerleştirici olmuştu; hem de pek çok düzlemde ve sürgit başka alanları da çekim alanına çekerek sekülerleştirici sonuçlar doğurmuştu.

Dînî dogma'nın / akîdenin uluslararası olarak tanınmış yüksek mahkemesi olan Katolik Kilisesi'nin teolojik otoritesini alaşağı etmekle, Reformasyon, Batı'da, önce dînî çoğulculuğa, ardından dînî şüpheciliğe ve son olarak da o zamana kadar homojen bir görünüm arzeden Hıristiyan dünya tasavvurunda tam bir kopmanın yaşanmasına giden yolları sonuna kadar açmıştı. Çeşitli Protestan otoriteler, kendi husûsî Hıristiyan inanç biçimlerini en üstün ve yegâne doğru dogmatik hakîkat olarak yeniden tesis etmeye teşebbüs edecek olmuş olsalar da, Luther'in reformu, -yani, müminlerin "papazlığı" [dini yorumlama yetkisi] ve Kutsal Kitabın yorumlanma sürecinde bireysel vicdanın otoritesi- zorunlu olarak yeni ortodoksileri pekiştirme konusunda gösterilen bütün çabaların kalıcı başarılar elde etme imkânlarının altını oyuyordu. Bir kez

Ana Kilise bir tarafa itildiğinde, yanılmazlık konusundaki hiç bir yeni iddia uzunca bir süre meşrû olarak kabul edilemeyebiliyordu. Eski ana yataktan özgürleşmenin veya kopmanın en yakın sonucu, taze bir manevî anlam ve karizmatik güçle yeni Protestan cemaatlerinin hayatlarına nüfûz eden ateşli Hıristiyan dindarlığının görünen özgürleşmesiydi.

Ne var ki, zaman geçtikçe, daha fazla Katolik büyük seremoni, tarihî gelenek v.e kutsama otoritesi ana rahmine kapatılamayan ortalama Protestan, kaçınılmaz olarak, özel şüphenin ve seküler düşünme ve düşünce biçimlerinin hercümercine karşı bir anlamda savunmasız ve korunmasız kalıvermişti. Luther'den itibaren, her inananın inancı, artan bir şekilde kişinin kendi çabalarının ürünü olarak teşekkül ediyordu [veya edemiyordu]; ve bütün bunların kaçınılmaz sonucu olarak da, Batılı akıl'ın / intellect'in eleştirel melekeleri sürgit daha keskinleşiyordu.

Dahası, Luther, nominalist gelenekte eğitilmiş biriydi; bu, onu, daha önceki Skolastiklerin akıl ile imanı rasyonel teoloji çerçevesinde birleştirme çabalarına karşı güvensiz ve tedirgin yaklaşmaya itiyordu. Zira Luther'e göre, insanın bilme ve tabiî dünyayı analiz etme yoluyla uyguladığı tabiî insan aklıyla verilen "tabiî vahiy" diye bir şey yoktu, böylesi bir şey sözkonusu bile olamazdı. Tıpkı Ockham gibi, Luther de, tabiî insan aklının, rasyonalist'in Skolastik teoloji yoluyla Tanrı'nın iradesini ve lütufkâr kurtuluşu kavrama çabası içine girmesinin sonuçta saçma varsayımlara ulaşılmasına neden olduğunu düşünüyordu. Seküler zihin ile Hıristiyan hakîkati arasında gerçek bir insicamın veya uzlaşmanın tesis edilebilmesi mümkün değildi; çünkü İsa-Mesih'in kendisini çarmıhta kurban etmesi, "dünya hikmeti" [dünyevî / seküler algılama biçimi] açısından bakıldığında, aptallıktan başka bir şey değildi. Yalnızca Kutsal Kitap, insana, Tanrı'nın kesin ve kurtarıcı bilgisinin yollarını sunabilir, öğretebilirdi. Bu fikirler, modern düşünce ve zihin açısından ve modern dünyanın kavranılması bakımından önemli ve beklenmedik sonuçları olan fikirler olarak düşünülüyordu.

Reformasyon'un, Skolastik bir teoloji anlayışına karşı belirgin bir şekilde Kutsal Kitaba dayanan bir teoloji anlayışını yeniden tesis etmeye çalışması, tabiata ilâhî rasyonalitenin ve nihâî sebeplerin sirayet ettiği modern düşün-

ceyi Helen fikirlerden arındırmaya yardımcı oluyordu. Böylelikle Protestanlık, klasik Skolastisizm'in bakışından uzaklaşan Ockham'ın başlattığı hareketi tahkim eden ve dolayısıyla yeni tabiat biliminin gelişimini destekleyen teolojik bağlam'da bir devrim yapılması önerisini getiriyordu. Reformcuların, Yaratıcı ile yaratılmış -Tanrı'nın sonsuz iradesi ile insanın sonlu aklı (intelligence) ve nihayet Tanrı'nın aşkınlığı ile dünyevî bağımlılık- arasında sürgit artan bir şekilde yaptıkları ayırım, modern düşüncenin ve zihni/yeti/n, dünyaya, tabiatın katışıksız dünyevî bir niteliğe sahip olduğu yeni bir algılama biçimiyle, Tanrı'nın ilâhî hükümranlığı konusunda insanın mantîkî varsayımlarına doğrudan tekabül etmeyebilecek kendi / seküler düzenleyici ilkeleriyle yaklaşmasına izin veriyordu.

Reformcuların insan zihnini ve düşüncesini bu dünya-eksenli bilgiyle sınırla/ndır/maları, tam da bu tür bir [seküler] bilginin önünün açılmasının yegâne önşartıydı. Tanrı, lütuf ve inâyetiyle, özgürce [kendi özgür iradesiyle], kendi sonsuz ulûhiyetinden bütünüyle farklı olan bu dünyayı yaratmıştı.

Hâl böyle olunca, bu dünya, artık şimdi, Yenieflatuncu ve Skolastik düşüncede görüldüğü hâliyle, bu dünyanın statik ilâhî düzeneklere ve düzenliliklere farazî olarak kutsî bir şekilde iştirak etme fiiline veya hareketine göre kavranılamaz ve analiz edilemezdi; aksine, Tanrı'ya ve O'nun aşkın hakîkatine doğrudan atıf yapılmaksızın kendine özgü dinamik maddî sürece göre kavranabilir ve analiz edilebilirdi.

Hıristiyanlığın pagan animizmi tarafından başlatılan yıkım sürecini tamamlayacak şekilde dünyayı, içkin ilâhîliğinden arındırmakla, Reformasyon, aslında, modern bilim tarafından radikal bir şekilde revize edilmesine izin vermekten başka bir şey yapmamıştı. İşte bundan sonradır ki, önce ilâhî hakîkatle pek ilgisi olmayan Deizm'in rasyonalist Yaratıcı'sından başlayıp, sonunda, seküler agnostisizmin tabiatüstü hakîkati yok etmesine kadar giden, sürgit artan bir naturalist kozmos algısının önü sonuna kadar açılmış oluyordu. Hatta öyle ki, Reformasyon'un Yaratılış Kitabı'nda olduğu gibi, tabiatı, Kutsal Kitap'ta ifadesini bulduğu şekliyle insanın hâkimiyetine tabi kılması bile bu sürece katkıda bulunmuştu kaçınılmaz olarak: Tabiat nesnesine karşı insanın bilen özne olduğu duygusunu ve ilâhî bir yetkiyle kendi hâkimiyetini tabiî -

dolayısıyla gayr-ı manevî- dünya üzerine tesis etme çabasını teşvik ederek yapmıştı bunu.

Nasıl ki, kendi yaratıklarına nisbetle Tanrı'nın azameti ve asâleti tasdik edilmişse, aynı şekilde, tabiatın bütün diğer güçlerine nisbetle de insanın azameti ve asaleti tasdik edilmişti. Tabiatı insanın çıkarına boyun eğdirmek, dînî bir vazife olarak görülebiliyordu; dolayısıyla, bunun kaçınılmaz sonucu olarak, insanın kendi öz-değerliliğinin ve özerkliğinin, yanısıra da kendi hükümranlık güçlerinin bir nişânesi olarak kendini sekülerleştirme sürecinin hızı, modern dönemin seyrüseferi boyunca sürgit artmaya devam etmişti.

Reformasyon'un modern düşünce ve zihin üzerindeki ilâve ve benzer bir belirsiz etkisi de, hakîkat konusunda geliştirilen yeni yaklaşımla ilgiliydi. Katolik dünya tasavvurunda, en derin hakîkatler, önce, Kutsal Kitap'ta kayda geçirildiği hâliyle ilâhî olarak vahyedilmiş, sonra da, Kilise geleneği vasıtasıyla Kutsal Ruh tarafından ilham verilen her bir Kilise teologları kuşağının, bu gelenek üzerinde yaratıcı şekillerde geliştirdiği ve daha derinlikli bir Hıristiyan doktrini / âmentüsü vücuda getirdiği sürgit gelişen bir hakîkat temeline dayanan hakîkatlerdi. Aquinas'nın faal akıl'ı nasıl duyu izlenimlerini alarak bunlardan anlaşılabilir kavramlar teşekkül ettirmişse, aynı şekilde, Kilise'nin faal akıl'ı da temel geleneği alarak, onu, nüfûz edici manevî hakîkat formülleştirmeleri üretmekte kullanmıştı.

Ancak Protestan perspektifinden bakıldığında, hakîkat, nihâî olarak ve objektif bir şekilde Tanrı'nın vahyedilmiş Söz'ünde gizliydi ve yalnızca bu değiştirilemez hakîkate sadakat, teolojik kesinliği anlaşılabilir kılabilir ve gün ışığına çıkarabilirdi. Protestan yaklaşıma göre, Roma Katolik geleneği, bu ebedî hakîkatin sübjektif olarak çarpıtılması sürecinde uzun süren ve sürgit kötüleşen bir uygulamaydı. Katolik "objektifliği", Söz'ün, kutsallığını doğrudan dışarıdan [ilâhî kaynaktan] alan bir "objektiflik" değildi; aksine, yalnızca Katolik düşüncenin ve zihni/yeti/n sübjektif taleplerine uyan doktrinlerin yerleşik hâle getirilmesinden ibaret bir "objektiflik"ti. Ve özellikle de, Katolik düşüncesi ve zihni/yet/i, Kutsal Kitabın hakîkatine tabiatı icabı yabancı bir düşünce sistemi olan Grek felsefesinin teolojik olarak Hıristiyan düşüncesine entegre [ve enjekte] edilmesiyle çarpıtılmıştı, [tahrif edilmişti].

Protestanlığın, Kutsal Kitap'taki Tanrı'nın değiştirilemez Söz'ünü yeniden aslî hüviyetine döndürme talebi, yeni teşekkül etmekte olan modern zihinde, geleneğin önyargılarından ve çarpıtmalarından arınarak önkabulsüz objektif hakîkati keşfetme ihtiyacına yeni bir vurgu yapılması çabalarını tetikliyor ve besliyordu. Hâl böyle olunca da, eleştirel bir bilimsel araştırma çabasının [ve ruhunun] gelişmesini destekliyordu. Korunaklı ve dokunulamaz hâle getirilen doktrinlerle cesaretle mücadele etmek, bütün inançları taze bir eleştiriye ve doğrudan bir sınamaya tâbi tutmak, geleneksel önyargıların ve otorite konumundaki çıkar çevrelerinin aktarmadığı, örttüğü "objektif" [sahih, bozulmamış, tahrif edilmemiş] hakîkatle yüz yüze gelmek; işte bu önyargısız hakîkate ulaşma tutkusu, özellikle Protestan zihni, genellikle de modern zihni besliyor ve harekete geçmeye kışkırtıyordu. Ancak zamanla, bizzat Söz'ün kendisi, bu eleştirel ruha tabi kılınacak, bu ruh tarafından sınanmaya kalkışılacaktı ve sonunda da kaçınılmaz olarak sekülerizm zafere ulaşacaktı.

Gerçekten de, reformcuların objektif hakîkat çağrılarının temeli, diyalektik olarak bu hakîkatin alt üst olmasını kışkırtacaktı. Luther'in Tanrı'nın yaratış'ının bilgisinin yegâne güvenilir kaynağı olarak gördüğü Kutsal Kitabın lâfzî anlamına yaptığı vurgu, seküler bilimin bulgularının, kısa bir süre sonra, Kutsal Kitap'la hiç de uyuşmayan, hatta çatışan ve çelişen sonuçlara yol açtığı görülünce, modern zihni, başedilmesi son derece zor bir gerilimin ve çıkmazın eşiğine sürükleyecekti. Dolayısıyla, apaşikâr bir şekilde görüldüğü gibi birbiriyle çelişen -en azından uyuşmayan- biri dînî, diğeri bilimsel iki farklı hakîkatin eş zamanlı olarak korunması, yan yana varolması kaçınılmaz hâle gelmişti. Fundamentalist'in [Protestan'ın] Kutsal Kitabı [algılama ve yorumlama biçimleri], bilim'le uyuşma sürecinde Batı düşüncesinin tecrübe ettiği akıl ile iman arasında uzun zamandır gelişmekte, derinlerde kök salmakta olan bölünmeyi / şizma'yı hızlandırmaktan başka bir işe yaramayacaktı.

Hıristiyan imanı, bütünüyle deri değiştiremeyecek kadar derinlerde kök salmış ve kemikleşmişti; ama bilimsel keşifler de inkâr edilemezdi. Sonuçta, bilim, Hıristiyan dinini ve imanını, hem entelektüel, hem de pratik önem açısından fazlasıyla ezip geçecekti. İşte bu radikal değişim sürecinde, Batı'nın "iman"ı, muzafferle [bilim'le] ittifak yaptı ve muzaffere aktarıldı. Uzun vade-

de, Luther'in Kutsal Kitap temelli bir dindarlığı inatla tesis etme çabası, son tahlilde, kendi seküler antitezini hazırlamaya yardımcı olmaktan başka bir işe yaramamıştı.

Reformasyon'un modern düşünce ve zihin üzerinde Hıristiyan ortodoksisine bir başka darbe daha vuran ilâve bir etkisi de olmuştu. Zira Luther'in, bireyin dînî otorite'nin kaynağı yapılması [bireyin, dini aracılardan bağımsız olarak, bizzat kendisinin anlayabileceği bir konuma getirilmesi] konusundaki çağrısı, zamanla ama kaçınılmaz olarak modern zihnin, dînî hakîkatin düşüklüğü fikrine sahip olmasına, hakîkatin nihâî olarak bireyselliği algısına ve bireysel özne tarafından oynanan hakîkatin belirlenmesindeki belirleyici rol'ün yaygınlaşmasına ve kök salmasına yol açacaktı.

Zaman ilerledikçe, *İsa-Mesih'e bireysel iman* yoluyla Protestan inanç tasdik etme doktrininin, İsa-Mesih'e imandan çok bireysel iman'a -fikirlerin hâricî bir kaynak tarafından geçerliliğinin onanmasından ziyade fikirlerin bireysel bakımdan uygunluğu- üzerine daha fazla vurgu yapmaya başladığı gözleniyordu. Ben, artan bir şekilde, her şeyin ölçütü olmuştu: Bireyin, her şeyi kendisinin tanımlaması ve her şeye kendi başına karar ve hüküm vermesi.

Böylelikle hakîkat, sürgit *ben-tarafından-tecrübe-edilen-hakîkat*'e dönüştü. Sonuçta, Luther tarafından sonuna kadar açılan yol, Pietism'den Kantçı eleştirel felsefeye, Romantik felsefî idealizmden geç modern dönemin felsefî pragmatizmine ve varoluşçuluğuna doğru hareket edecekti.

Reformasyon, kişisel bağlanma'ların yeniden düzenlenmesi sürecinde de sekülerleştirici bir rol oynamıştı. Önceleri Roma Katolik Kilisesi, neredeyse bütün Avrupalıların, zaman zaman tartışmalı da olsa, genel bağlanma ve aidiyet kaynağı olarak kalmayı uzunca bir süre başarmıştı. Ancak Reformasyon, papalığa ve Kutsal Roma İmparatorluğu'na, özellikle de bu imparatorluğun bütün Avrupa genelinde kendi otoritesini kabul ettirme çabalarına karşı Almanların başkaldırıları ve seküler milliyetçiliğin yükselişe geçmesine denk geldiği için de kısmen hedefine ulaşabilmişti. Ancak Reformasyon'la birlikte, Katolik hükümranlık alanının evrensel iddiaları ve hayalleri suya düşmüş ol-

du. Bütün bunların sonucunda çeşitli ayrı ulusların ve Avrupa devletlerinin güçlenmesi, Batı Hıristiyanlığının eski ideal birliğini yerle bir etti ve yeni düzene, son derece agresif bir rekabet damgasını vurdu. Artık şimdi bütün münferit devletlerin kendisine karşı sorumlu olduğu, kendisini ona karşı sorumlu hissedebileceği uluslararası ve spiritüel herhangi bir yüksek güç kalmamıştı.

Dahası, Rönesans dilleri tarafından hâlihazırda bir hayli kışkırtılan ve mesafe kaydeden münferit ulusal diller, Kutsal Kitabın yerel / ulusal dillere çevrilmeye başlanmasıyla, özellikle de Luther tarafından Almancaya, King James komitesi tarafından da İngilizceye tercüme edilmesiyle birlikte, önceden eğitimli elit kesimlerin evrensel dili olan Latinceye karşı olağanüstü bir şekilde güç kazanmış, güçlenmişlerdi. Münferit seküler devlet, şimdi, kültürel ve politik otoritenin de yegâne tanımlayıcı birimi olmuştu.

Öte yandan, Reformasyon'un, hem bireyin, hem de devletin içindeki siyasî-dînî dinamikleri üzerindeki karmaşık etkileri de, hiç de küçümsenecek oranlarda ve boyutlarda değildi. Kendi topraklarının dinini tanımlamaya başlayan seküler yöneticilerle birlikte, Reformasyon, nasıl ki gücü mikro düzlemde papaz'dan ortalama insan'a vermişse, aynı şekilde, bu kez de makro düzlemde gücü farkında olmadan kilise'den devlet'e vermişti. Ve başlıca monarklar, Katolik kalmayı tercih ettikleri için, onların, siyasî gücü merkezîleştirme ve mutlaklaştırma yönündeki süregiden çabaları, Protestanlığın, kendi özel özgürlüklerini korumaya ya da artırmaya çalışan monarklara direnen organlarla ve güç odaklarıyla -aristokratlarla, ruhban sınıfıyla, üniversitelerle, taşradaki eyaletlerle, şehirlerle- ittifak kurmalarına neden olmuştu.

Dolayısıyla, Protestanlık davası, siyasî özgürlük davasıyla ilişkili hâle geldi. Reformasyon'un yeni şahsî dînî sorumluluk duygusu ve bütün inananların "papazlığı" fikri de siyasî liberalizm ve bireysel hakların gelişmesini cesaretlendirdi. Aynı zamanda, Avrupa'nın dînî bakımdan parçalanması, kaçınılmaz olarak, yeni entelektüel ve dînî çeşitlilik biçimlerini yaygınlaştırdı.

Bütün bu faktörlerden, sürgit artan bir hızla sekülerleştirici bir dizi siyasî ve sosyal sonuç ortaya çıktı: Önce, münferit devlet ve tanımlanmış kilise-ler'in kurulması; ardından kilise ile devletin birbirinden ayrılması, dînî hoşgörünün tesisi ve son olarak da seküler toplumun hâkim olması. Reformas-

yon'un gözle görülür bir şekilde gayr-ı liberal dogmatik dindarlığından, sonuçta, modern dönemin çoğulcu, hoşgörülü liberalizmi doğdu.

Reformasyon'un bütün bunların dışında başka beklenmedik ve paradoksal olarak sekülerleştirici etkileri de vardı. Reformcuların, insanın tabiî bir manevî güce sahip olmasına *Augustine'ci dudak bükücü tavır*larına rağmen, onlar, yine de, bu dünyadaki insan hayatına Hıristiyan varlık şemasında yeni bir önem atfediyorlardı. Luther, ruhban sınıfı ile sıradan inanan insan arasındaki geleneksel hiyerarşik ayırımı ortadan kaldırdığında, Katolik yasasına açıkça meydan okumak için, eski bir rahibe ile evlenmeye ve aile babası olmaya karar vermiş ve böylelikle Katolik Kilisesi tarafından önceden gözardı edilen bir şeyi yaparak, gündelik hayatın aktivitelerine ve ilişkilerine dînî bir anlam yüklemişti. Kutsal evlilik, Hıristiyan ideali olarak kutsal bekâretin yerini almıştı. Aile hayatı, çocukların yetiştirilmesi, dünya işleri ve gündelik hayatın yükümlülükleri, şimdi artık açık bir şekilde, ruhun geliştirilebileceği ve derinleştirilebileceği önemli alanlar olarak görülmeye başlanmıştı. Şimdi sadece ortaçağlarda olduğu gibi keşişlik ve manastır hayatı değil, her çeşit meslekî iş, kutsal bir çaba olarak kabul ediliyordu. Kalven'le birlikte, Hıristiyanlığın dünyevî "çaba"sı, Tanrı'nın Krallığı'nı yeryüzünde gerçekleştirmek için manevî ve ahlâkî bir şevkle, iştiyakla sürdürülüyordu. Dünya, artık, dindarâne bir teslimiyetle pasif bir şekilde kabul edilecek, Tanrı'nın iradesinin kaçınılmaz ifadesi olarak değil, daha ziyade, Hıristiyan bir ümmetin oluşmasına yardımcı olabilmek için, hayatın her yönünü, her sosyal ve kültürel kurumu sorgulayarak ve değiştirerek Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmek amacıyla insanın zorunlu vazifesini yerine getirdiği bir arena olarak kabul edilecekti.

Ne var ki, seküler olan'ın bu kadar dînî bir şekilde yüceltilmesi, özerk, din-dışı bir nitelik alacaktı. Örneğin, Katolik bir kutsama olarak Kilise'nin kontrolünden kurtarılan ve sivil yasa tarafından düzenlenen evlilik, zamanla, esas itibariyle seküler bir "sözleşme" olacak ve böylelikle kolaylıkla gerçekleştirilen ya da çözülen, kutsal karakterini çabucak yitiren bir kuruma dönüşecekti. Daha geniş bir sosyal ölçekte ise, bu dünyayı daha fazla ciddiye almaya, toplumu yenilemeye ve değişime açık olmaya çağıran Protestan "çaba"sı, hem bu dünyaya, hem de değişime karşı takınılan geleneksel dînî antipatinin aşıl-

masına katkıda bulunacak ve dolayısıyla politikadan bilime kadar pek çok alanda modernliğin ve liberalizmin ilerlemesini sağlayacak şekilde modern psişe'ye dînî bir kutsama ve içsel bir yeniden-yapılandırma onayı verecekti.

Ancak bu sekülerleşme süreci, yalnızca başlangıçtaki dînî motivasyondan bağımsızlaşmakla kalmayan ama aynı zamanda dînî sipere karşı üstesinden gelinmesi gereken yeni ama daha derinlikli bir baskı biçimine dönüşen, bu dünya üzerinde özerk olma güçlü sâikinin ortaya çıkmasına yol açacaktı.

Ayrıca Reformasyon'un önemli sosyal sonuçları, kuzey Avrupa uluslarının ekonomik gelişmeleriyle karmaşık ilişkisinde de kedisini göstermişti. Katolik'in kutsamaya dayalı iman meşrûlaştırımından yoksun olan Protestan'ın ahlâkî disiplinin ve bu dünyada çalışmasının kutsal bir onur olduğu şeklindeki tavrının, Kalvenciliğin mücadele eden (ve endişeli) Hıristiyan'ın eğer kendisini disiplinli çalışmaya ve bu dünyanın işlerine durmamacasına ve başarılı bir şekilde verebilirse, seçilmişler / kurtulmuşlar arasında yer almasının işaretlerine sahip olabileceği şeklindeki *kaza ve kader* anlayışında özetlenen husûsî durumla birleştirildiği anlaşılıyor. Püriten bir bencil hazzın ve anlamsız harcamaların çilecil bir şekilde kınanması taleplerini artıran maddî üretkenlik ve verimlilik, sonunda, kişinin esas itibariyle sermaye biriktirme işine yoğunlaşmasına yol açmakla neticelenmişti.

Ticarî başarı peşinde koşuşturulması, geleneksel olarak, dînî hayatı doğrudan tehdit eden bir çaba olarak algılanıyordu; şimdi ise bu iki olgunun karşılıklı olarak birbirine yararlı olduğu kabul edilmeye başlanmıştı. Dînî doktrinin / âmentünün bizatihî kendisi, zaman zaman hâkim sosyal ve ekonomik havaya göre seçmeci bir şekilde dönüştürülüyor ya da yoğunlaştırılıyordu.

Bir kaç kuşaklık bir zaman dilimi içinde, Protestan iş ahlâkı, kendini açıkça ifade eden, hareketli bireyciliğin sürgit artan bir hızla ortaya çıkmasına da paralel bir şekilde, kapitalizmin yükselişiyle doğrudan ilişkili olarak süratle filizlenen bir orta sınıfın ekonomik olarak gelişmesini teşvik etmekte büyük bir rol oynamıştı. Hâlihazırda İtalyan şehir devletlerinde gelişmekte olan bu orta sınıf olgusu, çok sayıda diğer faktörler tarafından daha da pekiştirilmişti: Yeni Dünya'dan zenginliğin biriktirilmesi ve Avrupa'ya aktarılması; yeni pazarların açılması; genişleyen nüfuslar; yeni finans stratejileri, endüstriyel ör-

gütlenmelerde ve teknolojilerde yeni gelişmeler. Protestan disiplininin başlangıçtaki manevî yönelimi, zamanla, daha fazla seküler ilgiler ile üretkenliği ve verimliliği tarafından gerçekleştirilen maddî ödüller / kârlar üzerinde odaklandı. Böylelikle, dînî şevk, ekonomik şevki ve gücü doğurdu ve hızlandırdı.

Aynı şekilde, Karşı-Reformasyon hareketi de, kendi adına, başlangıçta niyetlenildiğinin tam tersi yönde ve beklenmeyen sonuçlar doğurdu. Katolik Kilisesi'nin kendisini reforme etme ve Protestanlığın yayılmasına karşı çıkma çabaları, Engizisyon'un yeniden hortlatılmasından pratik reformlara, "Çarmıhtaki" John'un ve Avila'lı Teresa'nın mistik yazılarına kadar pek çok değişik şekil almıştı. Bununla birlikte, Karşı-Reformasyon hareketinin başını, her şeyden önce, papaya sadakatle, militanca bağlı bir Roma Katolik tarikatı olarak hayata geçirilen ve iradesi güçlü ve entelektüel olarak sofistike çok sayıda kişiyi kendisine cezp etmeyi başaran Cizvitler çekiyordu: Seküler dünyada kendi Katolik misyonlarını yerine getirmek üzere yola koyulan Cizvitlerin çeşitli aktiviteleri arasında bütün baskılara ve engellemelere rağmen denizaşırı ülkelerde kahramanca misyonerlik faaliyetlerine soyunmak, Avrupa saraylarında siyasî Bizans oyunları tezgâhlamak gibi çabaların yanısıra, yeni bir Katolik elit inşa edebilmek gâyesiyle özellikle yönetici sınıflar başta olmak üzere gençleri eğitme sorumluluğu da vardı. Sonuçta, Cizvitler, kısa bir süre sonra, Avrupa'da en çok takdir toplayan eğitimciler olmayı başardılar.

Ancak Cizvitlerin eğitim stratejileri, yalnızca Katolik imanının ve teolojisinin öğretilmesinden ibaret değildi; aynı zamanda, Rönesans ve klasik dönemden gelen tam bir hümanistik program da içeriyordu -Latince ve Grek alfabesi, retorik, mantık, metafizik, etik, bilim ve matematik, müzik ve hatta oyunculuk ve eskrim gibi centilmenlik sanatları; bütün bunların hepsi, ilmî birikimi olan "İsa-Mesih'in askeri"nin yetiştirilmesi için yapılıyordu: Ahlâkî olarak disiplinli, liberal eğimli, eleştirel akla sahip, Protestan sapkınları yenmeye ve büyük Batılı Katolik eğitim geleneğini yaymaya muktedir bir Hıristiyan erkeğinin hazırlanması hedefleniyordu.

Cizvitler tarafından bütün Avrupa çapında yüzlerce eğitim kurumu açıldı ve kısa bir süre zarfında, bu eğitim kurumları, müminleri eğitme konusunda

hassas olan Protestan liderler tarafından da taklit edildi. Grek *paideia*'sına dayanan klasik hümanist gelenek, sonraki iki yüzyıl boyunca genel olarak desteklendi ve böylelikle eski kaynak Hıristiyanlık parçalanırken, artan eğitimli Avrupalı sınıflara yeni bir kültürel birlik kaynağı sunuyordu. Öğrencileri, oldukça çekici ve etkileyici Hıristiyan olduğu kadar pagan bakış açısına da açık hâle getiren, disiplinli bir eleştirel akılcılık eğitimi sunan bu tür bir liberal eğitim programının kaçınılmaz bir sonucu olarak, eğitilmiş Avrupalılarda entelektüel çoğulculuk, şüphecilik ve hatta devrim konularında kesinlikle ortodoks olmayan bir temayülden başka bir şeyin teşekkül etmesi elbette ki beklenemezdi. Galileo ile Descartes'ın, Voltaire ile Diderot'nun hepsinin de Cizvit eğitimleri almış olmaları hiç de tesadüfî değildi.

Reformasyon'un en köklü sekülerleştirici etkisi işte tam bu noktada karşımıza çıkıyor: Zira Luther'in başkaldırısıyla birlikte, Hıristiyanlığın ortaçağ dölyatağı, önce ikiye bölündü; ardından çok sayıda parçaya ayrıldı ve daha sonra ise, bütün Avrupa çapında amansız bir öfkeyle birbirlerini yeni parçalanmalara sürükleyen savaşlar verdikçe kendi kendisinin yıkımını başlatmış oldu.

Avrupa'nın entelektüel ve kültürel hayatında ortaya çıkan kaos, son derece büyük ve derindi. Din savaşları, kimin mutlak hakîkat kavramının hâkim olacağı konusunda sürgit artan sayıda mezhep arasındaki sayısız şiddetli tartışmanın yansılamalarıydı. Çözümlenemez dînî çatışmaları aşmaya muktedir netleştirici ve birleştirici bir tasavvur geliştirilmesi ihtiyacı, âcilen ve şiddetle hissediliyordu her tarafta. İşte Bilimsel Devrim'in başladığı, geliştiği ve sonunda Batılı zihn/iyet/e damgasını vurduğu ortam, bu metafizik kafa karışıklığının her tarafta kol gezdiği bu ortamdı.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİLİMSEL DEVRİM

Kopernik

Bilimsel Devrim, hem Rönesans'ın nihâî ifadesi, hem de modern dünya tasavvuruna en belirgin katkısıydı. Polonya'da doğan ve İtalya'da eğitim gören Kopernik, Rönesans'ın doruk noktasına ulaştığı bir zaman diliminde yaşamıştı. Her ne kadar modern psişe'nin varoluşunun sorgulanamaz bir ilkesi olmaya mahkûm olsa da, Kopernik'in tasavvurunun temel ilkesi ve hareket noktası, kendi yaşadığı çağdaki Avrupalıların çoğu tarafından kavranabilmesi ve kabul edilebilmesi çok zor olan bir ilkeydi. Başka herhangi bir müstakil faktörden daha fazla, modern evren anlayışının, antik ve ortaçağ evren anlayışından köklü ve dramatik kopuşunu kışkırtmış ve sembolize etmişti.

Kopernik, asırlardır çözümlenemeyen gezegenler problemini çözmenin yollarını araştırıyordu: İlk bakışta, son derece dengesiz bir görünüm arzeden gezegenlerin hareketlerini, basit, açık, anlaşılır ve büyüleyici matematik formüllerle açıklamak nasıl mümkün olabilirdi? Yer-merkezli Aristocu kozmos anlayışına dayanan, Batlamyus'un ve takipçilerinin önerdiği çözümler, bir yandan, kadîm yeknesak dâirevî hareket anlayışını korurken, öte yandan da, gözlemlenen pozisyonları anlama ve anlamlandırma gâyesiyle -dış çemberler, yörüngeler, eşboylu cisimler, dışmerkezli cisimler gibi- çeşitli

matematik kavramları ve araçlarını kullanmayı gerektiriyordu. Bir gezegenin hareketinin, mükemmel bir dâirede hareket etmediği görüldüğünde, sözkonusu gezegen, bir taraftan daha büyük bir dâirenin etrafında hareket etmeye devam ederken, öte taraftan da, etrafında tahmînî olarak hareket ettiği düşünülen daha küçük bir dâire ilâve ediliyordu gezegene.. İlâve sorunlar da, daha fazla dâireler eklenerek, merkezler değiştirilerek ama hareketin sâbit olarak kalmasını, devam etmesini sağlayan başka merkezler bulunarak çözümlenmeye çalışılıyordu. Her yeni astronom, başlangıçtaki temel şemayla çelişik bir durum sergileyen yeni düzensizliklerle karşılaştığında, bu düzensizlikleri, daha fazla değişiklik yaparak, şuraya bir dış çember yerleştirerek, bir başka yere bir dışmerkez ilâve ederek çözmenin yollarını araştırıyor ve buluyordu.

Rönesans'a gelindiğinde, Batlamyus'un stratejisi, Kopernik'in kendi ifadesiyle, tam bir "canavar" üretmişti. Bütün karmaşık, geçici ve düzeltici âletlere rağmen, güvenilir bir kesinlikle ve doğrulukla gözlemlenebilir gezegen konumlarını hesap etmeyi ya da tahmin edebilmeyi hâlâ başaramayan ağır, kafa karıştırıcı bir kavrayış biçimi sunuyordu bu. Batlamyusçu modelin orijinal kavramsal sadeliği artık mevcut değildi.

Dahası, farklı Grek, Arap, Avrupalı astronomlar, farklı yöntemler ve ilkelerle, farklı dış merkez, dış çember ve eşboylu kombinezonları kullanıyorlardı; dolayısıyla, Batlamyus'a dayanan çok sayıda kafa karıştırıcı sistem vardı. Teorik homojenlikten yoksun olan astronomi bilimi, belirsizliklerle doluydu. Bunlara ilâve olarak da, Batlamyus'un zamanından bu yana yüzyıllardır yapılan gözlemler, Batlamyusçu tahminlerden daha çok ve daha kötü kopmaları ve oldukça farklı açıklamaları gün ışığına çıkarıyordu; bu nedenledir ki, ortaya çıkan manzara, Kopernik'in, bu sistemde herhangi bir yeni değişiklik yapabilmenin pek de mümkün olmayacağı kanaatine varmasına yol açıyordu. Antik varsayımların hâlâ kabul edilmeye ve kullanılmaya devam ediliyor olması, astronomların, gök cisimlerinin gerçek hareketlerini doğru bir şekilde hesap edebilmelerini zorlaştırıyor, hatta imkânsızlaştırıyordu. Kopernik, sonunda, klasik astronominin, mutlaka esaslı bir yanlış içerdiği ya da temel bir yanlışa dayandığı neticesine vardı.

Rönesans Avrupa'sı, daha iyi bir takvime ihtiyaç duyuyordu ve yanısıra da idarî işlerde ve âyin törenlerinde vazgeçilmez önem arzettiği için, Kilise, bir takvim reformu gerçekleştirmeye karar vermişti. Bu reform, astronomik kesinliğe dayanabilirdi. Bu mesele konusunda fikrine başvurulan Kopernik, astronomi biliminin mevcut kafa karıştırıcı durumunun, herhangi bir verimli ve sonuç getirici reform çabasını önlediğini beyan etmişti. Bir astronom ve matematikçi olarak Kopernik'in teknik yeteneği ve bilgisi, mevcut kozmolojinin yetersizliklerini ve aksak yönlerini kolaylıkla görmesini sağlamıştı.

Ne var ki, sadece bu, onun yeni bir sistem geliştirmesini gerektirmeye yetmeyecekti. Yine yetenekli ve donanımlı başka bir astronomun da, gezegenler problemini, herhangi bir matematik sisteminin kavrayamayacağı kadar çözümlenemez, oldukça karmaşık ve başa çıkılması zor bir problem olarak görmesi gerekiyordu. Her şeyden önce de, Kopernik'in belli bir ilerleme kaydetmesine yol açan, onu bu konuda kışkırtan ve kendisine yol gösteren şey, onun, Rönesans Yenieflatunculuğunun entelektüel ortamına iştirak etmesi - ve özellikle de tabiatın son kertede aşkın ve ebedî bir niteliğe sahip olan sade ve harmonik matematik terimleri açısından kavranabilir olduğu fikrine dayanan Pisagorcu yaklaşımı benimsemesi- idi. Eserleri her yerde iyi ve düzenli olan ilâhî Yaratıcı, gökleri öyle gelişigüzel bir şekilde yaratmış olamazdı.

Bu tür mülâhazalardan hız alan Kopernik, pek çoğu son zamanlarda Hümanist canlanmayla ve Grek elyazması kitapların Kostantinopol'den Batı'ya nakledilmesiyle mevcut hâle gelen ulaşabileceği bütün antik bilimsel literatürü dikkatle inceledi. Bu incelemelerinin sonucunda, çeşitli Grek filozoflarının, özellikle de Pisagorcu ve Eflatuncu temayüllere sahip kişilerin, her ne kadar hiç biri de tam astronomik ve matematik sonuçlarıyla birlikte bir hipotez geliştirmemiş olsa da, *hareket eden bir Dünya fikri* öne sürüyorlardı. Dolayısıyla, Aristo'nun yermezli kavrayışı, Grek otoritelerin tercih ettikleri tek yaklaşım değildi. Antikite geleneğiyle bu tür bir yakınlık kuran, Yenieflatuncuların yüceltilmiş Güneş kavrayışından ilham alan ve üniversite Skolastiklerinin Aristo fiziğine ilişkin eleştirel değerlendirmeleriyle de donanan Kopernik, Dünya gezegeni ve matematik olarak belirlenen sonuçlarıyla, Güneş-merkezli bir evren hipotezi ortaya attı.

Bu ilerlemenin apaşikâr saçmalığına rağmen, bunun tatbikatı, Kopernik'in, niteliksel olarak Batlamyus'un sisteminden çok daha iyi olduğuna inandığı bir sistem geliştirmesiyle sonuçlandı. Güneş-merkezli model, göklerin günlük hareketlerini ve Güneş'in yıllık hareketini, Dünya'nın kendi ekseni etrafında günlük olarak, Güneşin etrafında ise yıllık olarak dönmesiyle açıklıyordu. Hareket eden Güneş ve yıldızların mevcûdiyeti, Dünya'nın kendi hareketlerinin neden olduğu yanıltmacalar olarak görülebilirdi artık. Bu durumda, büyük semâvî hareketler, Dünya'nın zıt yönde hareket etmesinin bir yansımasından başka bir şey değildi. Dönen veya hareket eden bir Dünya'nın bizzat Dünya'yı ve Dünya'nın üzerindeki nesneleri aksatacağı, sarsacağı şeklindeki geleneksel karşı çıkışa, Kopernik, yer merkezli teorinin, aslında, daha büyük ve daha kötü aksaklıklara ve sarsıntılara yol açacağı, daha büyük gök cisimlerinin daha hızlı hareket etmesini zorunlu kılacağı fikrini geliştirerek karşı koyuyordu.

Batlamyusçu geleneğin, uzun zamandan bu yana boğuştuğu pek çok özel problemin güneş merkezli sistem tarafından nefis bir şekilde çözümlendiği gözleniyordu. Sabit yıldızlara nisbetle, gezegenlerin görünüşte ileri geri hareket etmelerini ve onların değişen parlaklık derecelerini açıklamak için astronomların kullandıkları sayısız matematiksel düzenekler, şimdi, büyük dış çemberleri farazî olarak kullanmaksızın karşıt görünümler üretecek hareketli ve dönen bir Dünya'dan bu gezegenlere bakmanın bir sonucu olarak anlaşılabilir veya görülebilirdi. Hareketli ve dönen bir Dünya'da, Güneş'in etrafındaki düzenli gezegen hareketlerinin, yeryüzündeki bir gözlemciye, otomatik olarak Dünya'nın etrafındaki düzensiz hareketler olarak görünmesine yol açacaktı.

Öte yandan, Kopernik'in, yeknesak dairevî hareket kuralını ihlal ettiği için estetik gerekçelerle özellikle reddedilebilir olarak nitelendirdiği Batlamyusçu bir "araç" olan eşboylu cisimler de artık gerekli değildi. Kopernik'in, gezegenleri, Güneş'ten itibaren -Merkür, Venüs, Dünya ve Ay, Mars, Jüpiter ve nihayet Satürn şeklinde- dışarıya doğru yeniden düzenlemesi, geleneksel Dünya-merkezli düzenin ve düzenlemenin yerine geçti ve Merkür ile Venüs'ün neden Güneş'e her zaman yakın olduğu şeklindeki önceden yanlış çözümlenen problemi, sade ve tutarlı bir çözüme kavuşturmuş oldu.

Bu ve benzeri diğer problemlere ilişkin yaptığı açıklamalar, Kopernik'in, güneş-merkezli sistem'in Batlamyusçu sistemden üstün olduğu sonucuna varmasına yol açtı. Dış yüz/ey/ler, (hâlâ görünüş itibariyle ve kısmen de olsa) kurtarılmıştı; üstelik de daha etkili bir kavramsal izahla. Karşı istikametteki apaçık sağduyu deliline ve iki bin yıllık bilim geleneğine rağmen Kopernik, dünya'nın gerçekten döndüğüne ikna olmuştu.

Tezinin ilk versiyonunu, *Commentariolus* başlıklı kısa bir elyazması risalede açıkça kâğıda döktükten sonra, Kopernik, bunu, 1514 yılı gibi erken bir tarihte, arkadaşları arasında dağıttı. Yaklaşık yirmi yıl sonra, Roma'da papanın huzurunda, bizzat papa tarafından da onaylanan kendi sisteminin ilkelerini anlattığı bir seminer verdi. Ardından, çalışmasının basılıp dağıtılması konusunda resmî bir talepte bulunuldu kendisinden. Ne var ki, Kopernik, yaşadığı süre zarfında, bu olağanüstü fikrini bir kitap olarak neşretmekten çekiniyordu. (Daha sonraları, papaya adadığı *De Revolutionibus* başlıklı bu kitabının önsözünde, Kopernik, bu tür meselelerde Pisagorcu katı sır kuralını uygulayarak, bazı tedirgin olacak insanları rahatsız etmemek için tabiatın sırlarına dair bu fikirlerini açıkça halka açma konusunda çekinceli davrandığını itiraf edecekti.)

Ancak Kopernik'in dostları, özellikle de en yakın öğrencisi, Rheticus, üstadını ikna etmeyi başardı ve sonunda Rheticus hocasının iznini alarak kitabın tamamlanmış elyazması nüshasını Polonya'dan Almanya'ya yayımlamak için götürdü. 1543 yılında, hayatının son günü, yayımlanan çalışmasının bir nüshası Kopernik'e iletilmişti.

Ne var ki, o gün, hatta sonraki bir kaç on yıl boyunca, Batılı dünya tasavvurunda eşi görülmemiş bir devrimin başladığına dair bir işarete rastlanmamıştı. Zira, bunu işitenlerin çoğu için, bu yeni kavrayış, gündelik hayat tecrübesiyle öylesine çelişiyor ve öylesine yanlış görünüyordu ki, hiç bir ciddî tartışma yapılmaya gerek bile duyulmamıştı. Fakat, bir kaç yetenekli ve donanımlı astronom, Kopernik'in argümanını ikna edici bulunca, bu argümana karşı geliştirilen muhalefetler bir anda dağ gibi yığılmaya başladı; hızla en yoğun saldırıları kışkırtan şey, Kopernik'in önerdiği yeni kozmolojinin yol açtığı dînî sonuçlardı.

Dînî Reaksiyon

Başlangıçta, muhalefet, Katolik Kilisesi'nden gelmedi. Çünkü Kopernik, Katolik Kilisesi'nde saygın bir yeri olan bir kardinaldi ve Roma'daki Kilise'de kendisine gerçekten büyük hürmet gösterilen bir danışmandı. Fikirlerini basması için sıkıştıranlar arasında bir piskopos ile bir kardinal de vardı. Kopernik'in ölümünden sonra, Katolik üniversiteleri, onun *De Revolutionibus* başlıklı bu kitabını astronomi derslerinde kullanmaktan çekinmemişlerdi. Dahası, Kilise tarafından kurulan yeni Gregoryen takvim, Kopernik'in sistemine göre yapılan hesaplanmalara dayanıyordu.

Öte yandan, bu görünüşteki esneklik, hiç de olağandışı bir şey değildi; çünkü yüksek Ortaçağlar ve Rönesans boyunca, Roma Katolikliği, entelektüel spekülasyona dikkate değer ölçüde serbestlik tanımıştı. Gerçekten de, bu tür bir serbestlik ortamı, Protestanların Katolik Kilisesini eleştirmelerinin en önemli kaynağıydı. Kutsal Kitabın Helenistik metaforik yorumu da dâhil, Grek felsefesi, bilimi ve seküler düşüncesine tolere eden, hatta teşvik eden Katolik Kilisesi, Protestanlar tarafından, aslî / bozulmamış Hıristiyanlığın ve Kutsal Kitabın lâfzî hakîkatinin lekelenmesine ve bozulmasına izin verdiği için suçlanıyor ve şiddetle eleştiriliyordu.

Bu husûmet, ilk kez ve en güçlü şekilde Protestan reformcular tarafından başlatılmıştı ve bu anlaşılabilir bir şeydi de üstelik: Kopernikçi hipotez, dünyanın sabitliğine dair Kutsal Kitap'ta yer alan bazı pasajlarla çelişiyordu ve Kutsal Kitap, Protestanlığın tek mutlak otoritesiydi. Beşerî bilim tarafından Kutsal Kitap'ın vahyinin sorgulamasını yapmak demek, reformcuların Katolik kültürde ürperti ve irkiltiyle karşıladıkları Helenleştirici entelektüel saldırganlık ve yorum gelişkinliğine sahip olmak olarak algılanıyordu. Dolayısıyla Protestanlar, Kopernik astronomisinin oluşturduğu tehdidi görmekte ve dinsizlikle suçlamakta gecikmediler. *De Revolutionibus* başlıklı bu kitabının basılmasından önce bile, Luther, Kopernik'i, bir yandan Kutsal Kitabı keyfine göre çarpıtan, öte yandan da, bütün bir astronomi bilimini aptalca bir gayretle tersine çevirmeye çalışan "türedi bir astrolog" olmakla suçlamıştı.

Kısa bir süre sonra, Luther'e, Melanchthon ve Kalven gibi diğer reformcular da katıldılar; bu reformculardan bazıları, bu lanet olası, habis "sapkınlığı"

(heresy) bastırmak için sert önlemler alınması önerisinde bulundular. Mezmurlar Kitabı'ndan "dünya da, hareket ettirilemeyecek şekilde sâbit kılındı" şeklindeki pasajı alıntılayan Kalven, "Kutsal Ruh'un otoritesinin üzerine Kopernik'in otoritesini yerleştirmeye kim cesaret edebilir ki?" diye sormuştu.

Kopernik'in öğrencisi Rheticus, üstadının kitabının el yazması nüshasını neşredilmesi için Nürnberg'e götürdüğünde, reformcuların, bu kitabı başka yerde bastırması muhalefetiyle karşılaşmıştı. Hatta Leipzig'de, kitabı yayımlaması için bıraktığı Protestan matbaacı Osiander, kitaba, Kopernik'in bilgisi ve izni olmadan, güneş merkezli teorinin, yalnızca bir hesaplama metodu olduğunu, o yüzden göklerin gerçek açıklamasını yapan bir teori olarak ciddiye alınmaması gerektiğini iddia eden isimsiz bir önsöz yerleştirmekten bile geri durmamıştı.

Bu "numara", kitabın yayımlanmasını sağlamış olabilirdi ama Kopernik aslında son derece ciddiydi; kitap yakından ve dikkatle okunduğunda bunu açıkça görebilmek mümkündü. Ve erken 17. yüzyılda, Galileo'nun zamanına gelindiğinde, -şimdi, yenilenmiş bir doktrinal ortodoksi ihtiyacını açıkça belli eden- Katolik Kilisesi, Kopernikçi hipoteze karşı kesin bir tavır almaya mecbur hissediyordu kendisini. Daha önceki bir yüzyılda, Aquinas veya Kilise Babaları, sözkonusu Kutsal Kitap pasajlarını, kolaylıkla metaforik olarak yorumlayabilirler ve böylelikle bilimle açıkça çelişen bu durumu ortadan kaldırmış olabilirlerdi; ama Luther'in ve takipçilerinin Kutsal Kitabı, vurgulu bir şekilde lâfzî / düz olarak yorumlama çabaları, Katolik Kilisesi'nde benzer bir tutumun benimsenmesini kışkırtmış ve harekete geçirmişti. Tartışmanın iki tarafı da, Kutsal Kitap vahyinin uzlaşmaz katılığını teminat altına alma mücadelesi vermeye başlamışlardı birbirleriyle.

Dahası, Kopernikçilikle ilişki içinde ve hâlinde olmakla suçlama çabaları, Yenieflatuncu mistik filozof ve astronom Giordano Bruno örneğinde de görüldüğü gibi, Kopernikçiliğin şöhretine büyük darbe indirdi. Bruno, kendi esoterik felsefesinin bir uzantısı olarak daha gelişmiş bir güneş merkezli teori geliştirmiş ve bu teorisini bir hayli yaymıştı; ama daha sonraları, heretik / sapkın teolojik görüşlerinden ötürü Engizisyon tarafından yargılanmaktan ve idam edilmekten kurtulamamıştı. Bruno'nun, Kutsal Kitap'ın astronomisinin

değil, ahlâkî öğretilerinin takip edilmesi ve bütün dinlerin ve felsefelerin hoşgörü ve karşılıklı anlayış içinde bir arada varolmaları gerektiği şeklindeki görüşleri, Engizisyon tarafından hiç bir şekilde kaale bile alınmadı. Karşı-Reformasyon'un o ateşli atmosferinde, bu tür liberal görüşler, en iyi durumlarda bile, hiç bir şekilde hoş karşılanmıyordu ve sarsılmaz karakteri, tıpkı fikirleri gibi ortodoks olmayan Bruno örneğinde gözlendiği gibi skandal olarak görülüyordu.

Hiç şüphe yok ki, Teslis ve diğer önemli teolojik meselelerde de *heretik / aykırı* fikirlere sahip olan Bruno'nun astronomi alanında da aykırı astronomik görüşleri öğreten ve yayan fikirleri de hoşgörüyle karşılanmayacaktı. Güneş merkezli astronomik öğretilerinden ötürü olmasa da, Bruno'nun 1600 yılında ölüme mahkûm edilerek yakılmasından sonra, Kopernikçiliğin, farklı nedenlerle de olsa, hem dînî otoriteler için, hem de filozof-astronomlar için daha tehlikeli bir teori olduğu anlaşılmıştı artık.

Ne ki, bu yeni teorinin, yani Kopernikçiliğin, yalnızca Kutsal Kitap'ın bazı bölümleriyle çelişmekle kalmadığı, aksine, aynı zamanda da, bütün bir Hıristiyan kozmoloji, teoloji ve ahlâk tasavvurunun önünde büyük bir tehdit oluşturduğu artık apaşikâr hâle gelmişti. Skolastikler ve Dante'nin Grek bilimini bağırlarına basmalarından ve ona dînî bir anlam yüklemelerinden bu yana, Hıristiyan dünya tasavvuru, Aristocu-Batlamyusçu yer-merkezli kâinât tasavvuruyla birbirinden ayrılamayacak kadar etle tırnak gibi iç içe geçmişti. Semâvî ve arzî alanlar arasındaki o temel dikotomi; Cennet, Cehennem ve A'raf'tan oluşan büyük kozmolojik yapı; melek evsahipleriyle dairevî gezegen küreleri; bunların hepsinin de üstünde yer alan Tanrı'nın semâvî tahtı; manevî sema ile cismânî arz arasında tam merkezî bir konuma yerleştirilen insan hayatının ahlâkî dramı; işte bütün bunlar, yeni teori tarafından sorgulanmış olacak ya da bütünüyle yıkılacaktı.

Ortaçağın gelişkin üstyapısını devre dışı bırakmakla, Hıristiyan dininin en temel ilkeleri, şimdi, astronomik bir gelişme ile yerle bir ediliyordu. Eğer Dünya gerçekten hareket ediyor veya dönüyor idiyse, o takdirde, Tanrı'nın Yaratış'ının ve kurtuluşa erdirme planının sâbit bir merkezi olamazdı artık. Ayrıca, insan da, kozmos'un merkezî odak noktası olamazdı bundan böyle.

İsa-Mesih'in insanlığın tarihine müdahalesinin mutlak biricikliği ve önemi, Dünya'nın da, buna tekabül edecek bir biricikliğe ve öneme sahip olmasını gerektirdiğini gösteriyordu.

Böylelikle, yalnızca insanın tarihinin değil, bütün bir evrensel tarihin de merkezî hâdisesi olarak kabul edilen Kurtuluş'un bizatihî kendisinin anlamı, artık tartışmalı hâle geliyordu. Kopernikçi olmak demek, neredeyse ateist olmaya denk olmak demekti. Papalığın danışmanlarının gözünde, hâlihazırda bütün Avrupa çağında alkışlanan Galileo'nun *İki Temel Dünya Sistemine Dâir Bir Mülâhaza* başlıklı kitabı, Hıristiyanların zihinleri üzerinde, "Luther ve Kalven'in ikisinin birlikte neden oldukları" kötü etkilerden çok daha kötü etkilere yol açma tehdidi barındırıyordu.

Din ile bilimin -ve sadece türedi bir bilimin üstelik, yalnızca kurmaca bir teorinin- birbirleriyle bu denli çelişik bir görünüm arzetmesiyle birlikte, Kilise otoritelerinin, hangi sistemin hâkim olacağı konusunda kafalarında en küçük bir soru işareti bile yoktu. Kopernikçi astronominin yıkıcı teolojik sonuçları konusunda nihayet ayıkan ve Reformasyon çatışması ve "sapma"sı nedeniyle on yıllardır dogmatik bir katılığın eşiğine sürüklenerek ziyadesiyle travma yaşayan Katolik Kilisesi, o devâsâ bastırıcı güçlerini toplayarak açık ve seçik bir şekilde güneş merkezli hipotezi sert bir dille kınadı, hatta lânetledi: Kopernik'in kitabı ile Galileo'nun kitabı, yasak kitaplar listesine alındı; Galileo, Engizisyon tarafından sorguya çekildi; önde gelen Kopernikçi Katoliklerin görevlerine ve görev yapmalarına son verildi; Dünya'nın hareket ettiğini, döndüğünü söyleyen bütün öğretiler ve kitaplar yasaklandı. Kopernikçi teoriyle birlikte, Katolikliğin akıl ile iman arasında uzunca bir süredir yaşanan gerilim, sonunda, çatırdayıverdi.

Kepler

Ancak Galileo'nun iddiasından vazgeçtiği zamana gelindiğinde, Kopernikçiliğin bilimsel zaferi, hâlihazırda ufukta görünüyordu ve Kopernikçiliğin hem Katolik, hem de Protestan kurumsal dinleri tarafından bastırılmasına dönük girişimler, kısa bir süre sonra geri tepecekti. Ne var ki, güneş-merkezci teorinin erken yıllarında bu teorinin zaferinin kesin olmadığı anlaşılmıştı. Dö-

nen dünya fikri, eğer dikkate alınıyorsa, Kopernik'in çağdaşları tarafından ve bütün bir 16. yüzyıl boyunca, genel olarak alaya alınıyordu.

Dahası, Kopernik'in sözkonusu kitabı, ziyadesiyle (belki de bilinçli olarak) belirsizliklerle dolu bir kitaptı ve teknik matematikte öylesine yüksek bir donanım gerektiriyordu ki, yalnızca pek az astronom bu kitabı anlayabiliyordu ve anlayabilenlerden daha azı ise Kopernik'in temel tezini kabul etmeye yanaşabiliyordu. Ama bunlar kitabın teknik derinliğini gözardı etmek için kâfî değildi ve bu kitabın yazarına kısa bir süre sonra artık "İkinci Batlamyus" olarak atıf yapılmaya başlanmıştı bile.

Daha sonraki onyıllarda, artan miktarda astronom ve astrolog, Kopernik'in diyagramlarını ve hesaplamalarını faydalı, hatta vazgeçilemez bulmaya başladı. En yeni gözlemlere dayanarak çizilen yeni astronomik tablolar, Kopernik'in yöntemini kullanarak yayımlanıyordu ve bu tabloların, eski tablolardan gözle görülür bir şekilde üstün olduğu görülünce, Kopernik astronomisinin şöhreti daha da artıyordu. Yine de bazı temel teorik problemler hâlâ çözümlenmeyi bekliyordu.

Zira Kopernik, kendi hipotezinin hızlı başarı elde etmesine karşı işleyen pek çok geleneksel varsayımı devam ettiren bir devrimciydi. Özellikle de, Kopernik, kendi sisteminin sonunda Batlamyus'un sistemi kadar matematiksel bir kompleksiteye sahip olmasını gerektiren gezegenlerin mutlaka yeknesak dairevî bir hareketle döndükleri Batlamyusçu varsayıma inanmayı sürdürüyordu. Kopernik'in geliştirdiği teorinin gözlemlerle doğrulanabilmesi için, küçük dış çemberlere ve merkez dışı çemberlere ihtiyacı vardı. Kopernik, gezegenleri ve yıldızları hareket ettiren eşmerkezli şeffaf küreleri ve eski Batlamyusçu sistemin diğer temel fizîkî ve matematiğe dayalı unsurlarını korumaya devam ediyordu. Ve örneğin yerkürenin nesnelerinin Dünya uzayda hızla hareket ederken neden yere düşmeyeceği gibi dönen Dünya fikrine yöneltilen soruları ve uzaydaki nesnelerin neden dünya'ya çarpmadıklarına ilişkin soruları tam olarak doğru bir şekilde cevaplandıramıyordu.

Kopernik'in hipotezinin radikal niteliğine rağmen, *gezegen dünya* fikri, antik ve ortaçağ astronomi geleneğinin içinde önemli bir yeri olan kitabındaki tek önemli ilerlemeydi. Kopernik, önce, eski kozmolojiyle ilk kopuşu gerçek-

leştirdi; sonra da, Kepler, Galileo, Descartes ve Newton tarafından çözülmek zorunda kalınacak bütün problemleri ortaya attı; bu problemler, bu sonraki bilim adamlarının Dünya Gezegenini entegre edebilecek kapsamlı bir bilimsel teori geliştirebilmelerini kolaylaştıracaktı. Kopernik bu problemi bırakırken -Kozmos'ta hareket eden Dünya'ya Aristocu ve Batlamyusçu varsayımlar hükmediyordu- pek çok iç çelişki ortaya çıkmıştı. Yeknesak dairevî hareket fikrine inanmasından ötürü Kopernik'in sistemi, Batlamyus'un sisteminden daha sâde ya da hatta daha doğru bir sistem değildi.

Çözümlenemeyen problemlere rağmen, yeni teori, yalnızca bir kaç astronoma, özellikle de Kepler ve Galileo'ya hitap edebilen belli bir uyumlu simetri ve tutarlılığa sahipti. Bundan böyle Kopernikçi davanın bu destekçilerine câzip gelecek şey, her şeyden önce bilimsel doğruluk değil, estetik üstünlüktü. Yenieflatunculuğa dayalı olarak tanımlanan estetik yargının neden olduğu entelektüel kabul olmaksızın, Bilimsel Devrimin, özellikle de tarihî olarak gerçekleştiği şekilde, vukû bulabilmesi mümkün olamayacaktı.

Sayıların ve geometrik biçimlerin aşkın gücüne tutkulu inancı'yla, merkezî ulûhiyetin sûreti olarak Güneş tasavvuru'yla ve "kürelerin semâvî uyumu"na bağlılığı'yla Kepler de Kopernik'ten ziyade Yenieflatuncu sâikler tarafından harekete geçirilmişti. Galileo'ya yazan Kepler, "bizim gerçek öncülerimiz" dediği Eflatun ve Pisagor'dan besleniyordu. Kepler, Kopernik'in güneşmerkezli teorinin hâlihazırda ifade edebileceğinden daha büyük bir şeyi sezinlediğine ve Kopernik'in kitabında mevcut olan Batlamyusçu problemlerden kurtarıldığı takdirde, Kopernikçi hipotezin, bilimsel anlayış ve kavrayışın, Tanrı'nın azametini doğrudan yansıtacak gözkamaştırıcı bir şekilde tanzim edilmiş ve harmonik yeni bir kozmos anlayışının kapılarını açacağına inanıyordu. Kepler ayrıca Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kendisinden önceki saray matematikçisi ve astronomu Tycho de Brahe tarafından bir araya getirilen geniş kapsamlı eşi görülmemiş bir astronomik gözlemler toplamının mirasçısıydı.[3] (1)

---

3 Tycho de Brahe, ayrıca Kopernik ile Batlamyus'un sistemleri arasında bir ara sistem önermişti. Buna göre, bütün Güneş-merkezli sistem, Dünya'nın etrafında dönerken, Dünya hâ-

Bu verilerle ve Kopernikçi teoriye olan sarsılmaz inancıyla kuşanan Kepler, gezegenler problemini çözebilecek basit matematik yasalarını keşfetme işine soyundu.

Mars gezegeni üzerine yoğunlaşan Kepler, Brahe'nin gözlemlerine karşı, geliştirebileceği mümkün olan her farazî daireler sistemini geliştirmek için yaklaşık on yıl boyunca yılmadan, usanmadan, dur durak demeden çalıştı. Bir kaç başarısız deneyden sonra, daireden ziyade başka bazı geometrik figürlerin, *gerçek gezegen yörüngeleri* formları olduğu sonucuna varmaya mecbur kaldı. Öklid ve Apollonius tarafından geliştirilen kadîm zamanlara ait konik kesitler teorisini bir hayli ileri noktalara götüren Kepler, iki odak noktasından birini Güneş'in oluşturduğu, her bir gezegenin, Güneş'ten uzaklığıyla orantılı bir hızla hareket ettiği -Güneş'e yaklaştıkça hızlandığı, uzaklaştıkça yavaşladığı ve eşit mesafeleri eşit zamanlarda katettiği- elipsler şeklindeki yörüngeleri keşfetmişti nihayet.

---

riç bütün gezegenler Güneş'in etrafında dönüyorlardı. Birinci kısım, Aristocu fiziği, sâbit merkezî Dünya'yı ve Kutsal Kitabın lâfzî yorumunu korurken; temelde Heraclides'in antik sisteminin modifikasyonu olan ikinci kısım ise, daha tutarlı Kopernikçi fikirlerin pek çoğunu devam ettiriyordu. Brahe'nin sistemi, bazı problemlerini ve avantajlarını açıklığa kavuşturarak "Kopernikçi dava"yı daha ileri noktalara taşıdı; ancak Güneş ve gezegenlerin yeni yörünge yollarından bazıları birbirleriyle çakıştığı için, Brahe'nin sistemi, her bir gezegenin dâhil olduğu varsayılan ayrı alanlara sahip fizik gerçeklik algısının sorgulanmasına imkân tanıdı. Buna ilâve olarak, Brahe'nin, artık Ay'ın ötesinde olduğu hesap ve kabul edilen kuyruklu yıldızlarla ve yanısıra da 1572 yılında gözüken yeni bir yıldızla ilgili gözlemleri, astronomları, göklerin sâbit olmadığı fikrine ikna etmeye başlamıştı; ki bu fikir, daha sonraları, Galileo'nun teleskopik keşifleriyle de desteklenecekti. Tıpkı Brahe'nin örtüşen gezegen yörüngeleri düzenlemesinde olduğu gibi, gözlemlenen kuyrukluyıldızların hareketleri de, Aristo'nun görünmeyen ama katı kristal özlerden oluştuğunu öne sürdüğü hareketsiz ve ayrık kürelerin mevcudiyetinin makuliyetini azalttı. Kuyrukluyıldızlar artık geleneksel olarak katı kristal kürelerle işgal edilen alanlar boyunca hareket ettiği kabul edilmiş oluyordu ve böylelikle onların fizik gerçeklikleri konusundaki şüpheleri daha bir artırıyordu. Kepler'in elipsleri ise dâirevî-olarak-hareket eden kürelerin bütünüyle kabul edilemez olmasına yol açacaktı. Bkz.: Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*, (Cambridge: Harvard University Press, 1957), 200-209.

Antik yorum, iki bin yıldan bu yana astronomların gösterdikleri olağanüstü hünerlere ve ortaya koyduklara büyük gayretlere rağmen, kaçınılmaz olarak başarısızlıkla sonuçlandı. Ancak Kepler, verilere uyan daha sağlam ve yeni bir yeknesaklık biçimi keşfetti: Güneş'ten Dünya gezegenine doğru elips yörüngesi üzerinde bir çizgi çizildiğinde, bu çizgi, eşit zaman aralıklarıyla eşit elips alanları oluşturacaktı. Daha sonra Kepler, farklı gezegen yörüngelerinin birbirleriyle matematik oranlarla tam olarak örtüştüğünü ispat eden üçüncü bir yasa geliştirdi: Yörünge dönemlerinin karelerinin oranı, Güneş'ten ortalama uzaklıklarının küplerinin oranına eşittir.

Böylelikle Kepler, sonunda antik gezegenler problemini çözdü ve Eflatun'un tekil, yeknesak ve matematiğe dayalı olarak tanzim edilen olağanüstü yörüngeler tahminini gerçeğe dönüştürdü ve böyle yapmakla, Kopernik hipotezini ispatlamayı başarmış oldu. Elips yörüngelerin Batlamyusçu dairelerin ve eşit alanlar yasasının ise eşit arklar yasasının yerini almasıyla birlikte, Kepler, bütün karmaşık düzeltici âletleri, dış çemberleri, eş merkezleri, ekuantları ve benzeri kavramları terk etti.

Daha da önemlisi, Kepler'in tek basit geometrik figürü ve tek matematiksel hızı, eşitlik kavramı, en güçlü gözlemlere denk kesin sonuçlar üretti: Geçici bütün âletlerine rağmen önceki Batlamyusçu çözümlerden hiç birinin başaramadığı bir şeyi başarmıştı. Kepler, yüzyıllardır yapılan gökyüzüne ilişkin farklı ve büyük ölçüde açıklanması zor gözlemleri bir araya getirerek, kâinâtın büyüleyici matematiğe dayalı harmonik şekillerle tanzim edildiğini ikna edici bir şekilde gösteren bir kaç kısa ve genel ilkeye dönüştürmüştü. Ampirik verilerle soyut matematiğe dayalı akıl yürütmeler nihayet mükemmel bir şekilde birbirleriyle bütünleşmişti. Ve Kepler için en önemli olan şey de, en ileri bilimsel sonuçların, hem Kopernik'in teorisini, hem de antikitenin Pisagorcu ve Eflatuncu filozoflarının matematiğe dayalı mistisizmlerini doğrulamış olmasıydı.

Dahası, gezegenler probleminin çözümü için geliştirilen bir matematik çözümü, ilk kez, fizikî olarak makul hareket açısından doğrudan fiziğe dayalı gökler tasarımının geliştirilmesiyle sonuçlandı. Kepler'in elipsleri, tek şekilli düz hareketlerden ibaretti. Oysa bunun tam aksine, bileşik dairelerden oluşan

karmaşık Batlamyusçu sistemin günlük hayatta ampirik bir karşılığı yoktu. Bu yüzdendir ki, Batlamyusçu gelenekteki matematiğe dayalı çözümler, bir fizik gerçekliği nihâî olarak tasvir etme iddiasında olmayan salt araçsal inşalar olarak değerlendiriliyordu. Yine de Kopernik, kendi matematiksel inşalarının gerçekliğini öne sürmüştü. *De Revolutionbus* başlıklı ilk kitabında, antikitedeki "matematiğin zirve noktası" olarak astronomi algısına atıfta bulunmuştu. Yine de sonunda, Kopernik bile, *dışyüzleri* hesap etmek için gayr-ı makul bir şekilde küçük dış çemberler ve eşmerkez'lerden oluşan karmaşık bir sistem sunmuştu.

Ancak Kepler'le birlikte, Kopernik'in sezgisi ve kusurlu matematiksel argümanı, meyvesini vermişti. İlk kez, gezegen astronomisinde, *dışyüzler*, "gerçekten" korunmuştu; üstelik sadece araçsal olarak da değil. Aslında, Kepler, hem fenomenleri geleneksel anlamda korumuş; hem de matematiğin gökler sorununa gerçekten de fizîkî bakımdan uygunluğunu -matematiğin, fizîkî hareketlerin fiîlî tabiatını ifşa edebilme, günyüzüne çıkartabilme kapasitesini- göstererek matematiğe dayalı astronomiyi "kurtarmıştı". Matematik, artık bundan böyle, yalnızca astronomik bir tahmin aracı olarak değil, aynı zamanda, astronomik gerçekliğin ayrılmaz bir unsuru olarak kabul edilmişti. Böylelikle Kepler, kozmik kavrayışın bir anahtarı olarak Pisagorcu matematik iddiasını, güçlü bir şekilde meşrûlaştırıldığını, dolayısıyla Tanrı'nın yaratışının önceden örtük azametini ifşa ettiğini düşünüyordu.

Galileo

Kepler'in başarısıyla birlikte, Kopernik devrimi, matematik izah gücü ve tahmindeki üstünlüğü yoluyla bilimsel dünyada zamanla kesin bir başarı elde edecekti. Ancak dikkat çekici olan nokta şu ki, Kepler'in Prag'da gezegenlerin hareket yasalarını anlatan çalışmasını yayımladığı aynı yılda, 1609 yılında, Galileo da, Padua'da, yakınlarda "inşa ettiği" teleskopunu göklere çeviriyor ve onun gözkamaştırıcı gözlemleri yoluyla astronomide antikiteden bu yana gerçekleştirilen ilk niteliksel delilller ispatlanıyordu.

Ve Galileo'nun bu gözlemlerinden her biri -Ay'ın yüzeyindeki kraterler ve dağlar; Güneş üzerinde hareket eden "nokta"lar; Jüpiter'in etrafında dönen

dört ay; Venüs'ün geçirdiği aşamalar; samanyolundaki "inanılmaz" miktardaki müstakil yıldız- Galileo tarafından Kopernikçi güneş merkezli teorinin güçlü delilleri olarak kabul edildi.

Eğer tıpkı Dünya'nınki gibi ay'ın dışyüzey'i de engebeli, inişli çıkışlı idiyse ve yine eğer Güneş, gelip giden "noktalar"a sahip idiyse, o zaman, Aristocu-Batlamyusçu kozmolojinin mükemmel, bozulmaz, değişmez semâvî cisimleri anlamsızlaşıyor ve geçerliliğini yitiriyor demekti. Keza eğer Jüpiter de, hareketli bir cisim idiyse ve bütün bir sistem tek bir yörüngenin etrafındaki dönerken Jüpiter kendi etrafında dönen dört aya sahip olabiliyor idiyse, o takdirde, Dünya da kendi ay'ı ile aynı şeyi yapıyor olabilirdi; dolayısıyla bütün bunlar, Dünya'nın Güneş'in etrafında hareket etmediği ya da Ay'ın uzunca bir süre önce yörüngeden çıkmış olabileceği şeklindeki geleneksel argümanı çürütüyordu.

Ve yine eğer Venüs'ün aşamaları gerçekten görünür idiyse, o zaman, Venüs de mutlaka Güneş'in etrafında dönüyor olmalıydı. Çıplak göz'e sadece bulanık bir ışıltı olarak görünen Samanyolu'nun eğer çok sayıda yıldızdan oluştuğu ispatlanmışsa, o zaman, Kopernikçi sistemin, (Dünya'nın Güneş'in etrafındaki hareketine rağmen gözle görülür yıllık yıldızlar arasındaki ıraklığın eksilmesini açıklayacak) çok daha geniş bir kâinât olduğu şeklindeki argüman dikkate değer bir şekilde makul gözükecekti.

Ve eğer, gezegenlerin şimdi teleskop yoluyla göründüğü kadarıyla genişleyen dış yüzeylere sahip devâsâ cisimler olduğu ve yalnızca ışık noktalarından ibaret olmadığı ama buna rağmen görünürde herhangi bir genişlemesi sözkonusu olmayan çok sayıda yıldızın bulunduğu doğru idiyse, o zaman, bu da, geleneksel kozmolojide öne sürüldüğünden görece çok daha geniş bir kâinâtın mevcut olduğu gerçeğinin ispatıydı. Bir kaç ay süren bu tür keşiflerden ve ulaşılan sonuçlardan sonra Galileo, vakit geçirmeden *Yıldızların Elçisi / Sidereus Nuncius* başlıklı kitabını yazarak, ilk gözlemlerini kamuoyuna sunmuştu. Bu kitap, Avrupa'daki entelektüel çevrelerde tam bir sansasyon yarattı.

Galileo'nun teleskopuyla birlikte, güneş merkezli teori, yalnızca hesaplama kolaylığı sunan bir teori olarak kabul edilemezdi artık. Bu teorinin gözle görülür bir fizîkî temeli vardı. Dahası, teleskop, gökyüzünü çıplak maddîliği ile gün ışığına çıkarıyordu; aşkın semâvî ışık noktaları olarak değil, aksine,

tıpkı Dünya üzerindeki tabiî fenomenler gibi, ampirik araştırmaya uyan somut öz'ler / cevherler olarak.

Yüzyıllar alan ve münhasıran da Aristocu düşüncenin sınırları içinde gerçekleştirilen akademik tartışma ve gözlemleme pratiği, artık yerini, ampirik olguları eleştirel bir gözle taze bir incelemeye tabi tutmaya terk etmeye başlamıştı. Önceleri bilimsel araştırmalarla ilgilenmeyen pek çok kişi artık teleskopu eline alıyor ve bizzat kendi gözleriyle yeni Kopernikçi evrenin tabiatını kendi gözleriyle görüyordu. Teleskop ve Galileo'nun etkileyici yazıları sayesinde astronomi, uzmanların dışında çok sayıda insanın hayatî ve özel ilgisi ve tutkusu hâline dönüşüvermişti. Hem antikitenin, hem de kurumsal Kilise'nin geleneksel doktrinlerinin mutlak otoritesine artık kuşkuyla bakan geç Rönesans'ın ve Rönesans sonrası Avrupa'sının art arda gelen kuşakları, Kopernikçi teoriyi yalnızca makul bir teori olarak değerlendirmekle kalmıyorlar, aynı zamanda özgürleştirici bir teori olarak da görüyorlardı.

Nasıl ki, Batılı zihnin önünde, küresel kâşiflerle birlikte yeni bir yerküre dünyası açılıyor idiyse, aynı şekilde, yeni bir gökyüzü dünyası da açılıyordu artık. Her ne kadar Kepler'in ve Galileo'nun keşiflerinin kültürel sonuçları tedrîcî ve kümülatif / eklenerek artan sonuçlar olsa bile, gerçekte, ortaçağ kâinât tasavvuruna ölümcül bir darbe vurmuştu. Kopernikçi devrimin Batı düşüncesinde çığır açan zaferi artık başlamıştı.

Kilise'nin bu zafere, gösterdiği tepkiden daha başka bir tepki gösterebilmesi mümkündü. Hıristiyan dini, kendi tarihi boyunca, bilimsel bir teoriyi, Kutsal Kitap'la apaşikâr çelişik bir görünüm arzettiği gerekçesiyle bu kadar katı ve sert bir şekilde nadiren batırmaya kalkışmıştı. Galileo'nun bizzat kendisinin de işaret ettiği gibi, Kilise, aslında, alegorik yorumlar ne zaman bilimsel delillerle çelişik görünümler arzetmişse, aslında uzun tarihi boyunca büyük ölçüde bu bilimsel delilleri değil, aksine bu alegorik Kutsal Kitap yorumlarını yasaklama alışkanlığı ortaya koymuştu. Galileo, bu gerçeği ispat etmek için erken dönem Kilise Babaları'nın fikirlerinden alıntılar yapıyor ve ardından da şu gözlemini ilâve ediyordu: "Eğer insanlar, bir şeyin delilini bulmuşlarsa, o şeye inanmamanın günah olduğu ve kendi ruhlarına zarar vereceği inancıyla hareket ediyorlardı."

Kaldı ki, pek çok Kilise otoritesi, sözgelişi Vatikan'daki çeşitli Cizvit keşişi astronom, Galileo'nun dehasını kabul ediyordu. Gerçekten de, bizzat papanın kendisi, Galileo'nun dostuydu ve Galileo'nun yeni bilimsel metodu özetlediği ve açıkladığı, kendisine adadığı *Assayer* başlıklı kitabını büyük bir şükran ve sevinçle kabul etmişti. Kopernikçiliğin, sonunda, "yanlış ve yanıltıcı" olduğunu ilan eden kararı veren Kilise'nin baş teoloğu Kardinal Bellarmine bile, daha önce şunları yazmıştı:

> "Eğer Güneş'in kâinâtın merkezi, Dünya'nın üçüncü sema, Güneş'in Dünya'nın etrafında değil de, Dünya'nın Güneş'in etrafında döndüğüne dair gerçek bir delil var ise, o zaman, bize tam tersini vaz' eden Kutsal Kitap'ın ilgili pasajlarını büyük bir dikkatle yorumlamalı ve doğru olduğu ispatlandığı hâlde yanlış olduğunu ilan etmek yerine bizim sözkonusu pasajları anlayamadığımızı itiraf etmeliyiz."[4] (2)

Ne var ki, çok özel ve son derece farklı şartlar, tam tersi bir tavrın ve tutumun benimsenmesini gerektirmişti. Kilise'nin Protestan tehdidinin derin bir şekilde farkına varması, herhangi bir yeni ve potansiyel olarak heretik / sapma konumun meydan okuması karşısında kafasının bir hayli karışmasına neden olmuştu. Bruno sapma'sının anısı hâlâ tazeyken, Katolik otoriteler, Reformasyon'la zaten paramparça bir hâl alan Hıristiyanlığın artık daha fazla zarar görmemesi amacıyla yeni bir skandala sebebiyet vermemek için çok özen gösteriyorlardı.

Meseleyi daha da tehditkâr ve iyice içinden çıkılmaz hâle getiren çok önemli bir olgu vardı: Matbaanın elde ettiği güç ve Galileo'nun yerli İtalyancasının ikna edici akıcılığı, işte bu [birbiriyle yakından irtibatlı iki yeni olgu], Kilise'nin, inananların inançlarını kontrol altına alabilme çabalarını aşındırıyor, etkisiz hâle getiriyordu.

Ayrıca Kilise'nin reaksiyonunu daha da karmaşıklaştıran bir başka olgu da, İtalya'da papayla ilgili nazik bir siyasî çatışmanın yaşanıyor olmasıydı. Bu

---

4 Çeviren ve nakleden James Brodrick, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, SJ.*, cilt 2. (Londra: Longmans, Green, 1950), s. 359.

noktada, belirleyici rol, üniversitelerdeki Aristocu profesörlerce oynanmıştı: Aristocu profesörlerin, gürültülü bir şekilde Aristoculuk karşıtlığına ve fazlasıyla popüler olan Galileo'ya karşı başlattıkları muhalefet, Engizisyon'da yeniden ayağa kalkacak olan fundamentalist vaizlerin başkaldırmalarına ve sokağa dökülmelerine neden olmuştu. Muhaliflerini intikam alma noktasına götürecek kadar kendisine yabancılaştıran ve düşman hâline getiren Galileo'nun bizzat kendi polemikçi ve hatta iğneleyici kişiliği de bütün bu hâdiselerin kontrolden çıkmasına katkıda bulunan bir başka faktördü; Galileo, gerçekleşmekte olan büyük kozmolojik devrimin derin sonuçlarını ve önemini göremeyecek kadar duyarsızlaşmış ve işi polemikçiliğe dökmüştü.

Kardinal Ballarmine'in, matematiğe dayalı hipotezlerin, fizik gerçeklikle hiç bir nihâî ilişkisi olmayan sadece zihnî inşalar olduğu fikri; âyin sırasında vecd hâli yaşanması olgusuna dayanan Katolik bir doktrinin Aristocu bir fiziğe ihtiyaç olduğu gerçeğini icbar etmesi üzerine Galileo'nun atomculuğu benimsemesi; siyasî bakımdan güvende olmamasının neden olduğu papanın ihanete uğradığı duygusuna kapılması; Kilise içindeki çeşitli "tarikat"ler arasında yaşanan güç mücadeleleri; Engizisyon'un işkence yoluyla baskı uygulamaktaki doymak bilmez iştihası; işte bütün bunların hepsi, Kilise'yi, Kopernikçiliği resmî olarak yasaklamaya iten o meşum kararı almasının çeşitli faktörleriydi.

Bu karar, Kilise'nin entelektüel ve manevî bütünlüğüne ve saygınlığına, artık tamir edilmesi çok zor bir zarar verdi. Katolikliğin sâbit bir Dünya fikrine resmen bağlanmış olması, Kilise'nin Avrupa entelijansiyası arasındaki konumunu ve etkisini bir anda yerle bir etti. Kilise, müteakip yüzyıllarda, sahip olduğu gücü ve kendisine gösterilen bağlılığı bir ölçüde de olsa koruyacaktı; ama artık kâinâtın tam bilgisine ulaşabilme çabalarını ve iddiasını temsil edebilme iddiasında bulunamazdı artık.

Engizisyon'un yasağından sonra, Galileo'nun yazıları Batılı entelektüel arayışın ve yolculuğun öncükolunun artık bundan böyle başını çekecek olan kuzeye [orta batı ve kuzey Avrupa'ya] sızdırıldı.[5] (3) Sert Aristocu akademik

5 Galileo'nun son eseri ve fiziğe yaptığı en önemli katkı, kendisi, 70 yaşındayken, 1634'de tamamlanan *İki Yeni Bilim* başlıklı çalışmasıydı. Bu eser, (öyle anlaşılıyor ki, Fransa'nın Vati-

muhalefet ya da papanın şahsî sâikleri gibi münferit faktörler görece ne kadar önemli olursa olsun, Galileo üzerinden sürdürülen çatışmanın nihâî kültürel anlamı, Bilim'e karşı Kilise çatışması, dolayısıyla bunun bir uzantısı ve sonucu olarak da bilime karşı din çatışması'ydı. Ve Galileo'nun iddiasından vazgeçmeye mecbur kılınması, aslında Kilise'nin mağlubiyeti, bilimin ise zaferi anlamına geliyordu.

Bir bütün olarak kurumsal Kilise, her iki dinin temellerini de -Protestanlığın lâfzî / düz Kutsal Kitap anlayışı ile Katolikliğin kutsayıcı otoritesini dereddeden Kopernikçi zaferden çok büyük zarar gördü. O vakitler, bilimsel devrimciler de dâhil Avrupalı entelektüellerin çoğu, samîmî olarak dindar kalmayı sürdüreceklerdi. Ama -bireysel zihinde bile kendisini gösteren-bilim ile din arasındaki şizma / ayrışma bütün çıplaklığıyla ve bütün boyutlarıyla ortadaydı artık. Luther'le birlikte, Batı'nın entelektüel bağımsızlığı, din alanında kendisini telâffuz etmişti. Ama Galileo ile birlikte ise, bütünüyle dinin dışına adım atmış, yeni ilkeler tesis etmiş ve yeni bir alan [varoluş alanı] açmıştı.

Newton'cı Kozmolojinin Doğuşu

Kepler'in matematik, Galileo'nun gözlem desteği astronomide güneş merkezli teorinin başarısını teminat altına almasına rağmen, bu teori, hâlâ daha

---

kan sefiri ve Galileo'nun önceden öğrencisi olan Noaille Dük'ü tarafından) İtalya'dan gizlice kaçırılan elyazması metin esas alınarak dört yıl sonra Hollanda'da yayımlanmıştı. Aynı yıl, 1638'de, İngiltere'den İtalya'ya seyahat eden ve bu arada Galileo'yu da ziyaret eden John Milton tarafından, onun klasik olan basın özgürlüğü argümanı çerçevesinde bu hâdise daha sonraları 1644 yılında yayımlayacağı *Areopogitica* başlıklı kitabında kaydedilmişti: "İtalyanların yüksek şahsiyetleriyle, bilim adamlarıyla aynı meclislerde bulundum (bu şerefe nâil oldum anlayacağınız) ve onların İngiltere gibi felsefî özgürlüğün olduğu bir ülkede yaşadığım için kendimi mutlu addetmem söylendi bana; onların içinde yaşadıkları ortam, özgürlükler açısından berbattı; bilim adamları kovuşturuluyordu; yasaklar aslında bir hayli zeki ve esprili olan İtalyanları aptallaştırıyordu; öyle ki, yıllardır kayda değer bir eser yazılabilmiş değildi. Orada, Fransisken ve Dominiken tarikatlarının sansürcülerinin istedikleri gibi düşünmediği için astronomideki görüşlerinden ötürü hapsedilen engizisyon mahkûmu, yaşlı ve ünlü bilim adamı Galileo'yu da bulup ziyaret ettim." John Milton, *Areopogitica and Other Prose Writings*, ed., W. Haller (New York: Book League of America, 1929), s. 41.

kucaklayıcı kavramsal bir şema'dan, içine yerleştirilebilecek tutarlı bir kozmolojiden yoksundu. Aristo değil, Batlamyus, yerinden edilmişti. Dünya'nın ve diğer gezegenlerin Güneş'in etrafında elips yörüngeler hâlinde hareket ettiği açık görünüyordu; ama eğer halkalar hâlinde hareket eden gökyüzü küreleri yok idiyse, o zaman, Dünya da dâhil, bütün gezegenler nasıl hareket ediyorlardı öyleyse? Ve onları, kendi yörüngelerinin dışında uçmaktan ne alıkoyuyordu? Eğer Dünya hareket ediyor ve dolayısıyla Aristocu fiziğin temelini yerle bir ediyor idiyse, o takdirde, yeryüzünün nesneleri niçin sürekli olarak dış yüzeyine doğru düşüyorlar/dı? Eğer yıldızlar, gerçekten çok fazla sayıda ve çok uzakta iseler, o vakit, kâinât ne kadar büyüktü? Kâinât'ın yapısı neydi ve eğer bir merkezi var idiyse, neresiydi? Eğer Dünya, tıpkı diğer gök cisimleri gibi bir gezegen idiyse ve gök cisimlerinin, şimdi Dünya-vârî niteliklere sahip oldukları görünüyor idiyse, o zaman, asırlardır kabul edilen semâvî-dünyevî ayırımına ne olmuştu? Bu ağır sorular cevaplandırılıncaya kadar Kopernikçi devrim, eski kozmoloji idrakini çoktan yerle bir etmişti; ama henüz yeni bir kozmoloji vücûda getirememişti.

Hem Kepler, hem de Galileo, bu problemlere yaklaşılmasını sağlayacak hayatî fikirler ve araçlar geliştirmişlerdi. İkisi de evrenin matematiğe dayalı olarak tanzim edildiğine ve bilimsel ilerlemenin matematiğe dayalı olarak geliştirilen hipotezlerin ampirik gözlemlerle güçlü bir şekilde mukayese edilmesiyle başarıldığına inanıyordu ve sonra da bunu göstererek ispat etmişlerdi.

Ve Kopernik'in çalışması, hâlihazırda en verimli yeni bir kozmoloji önerisi sunuyordu; Güneş'in zaten bildik hareketini açıklamak için Dünya'yı bir gezegen yapmakla Kopernik, Gökyüzü ile Yeryüzü'nün kesin olarak birbirinden ayrı olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ve değerlendirilemeyeceğini ima ediyordu. Ancak Kepler, bir adım daha öteye gitmişti ve yeryüzü güçlerini gökyüzünün fenomenlerine doğrudan tatbik etmişti.

Batlamyusçu (ve Kopernikçi) dairevî yörüngeler, Aristocu anlamda her zaman "tabiî hareketler" olarak değerlendiriliyordu: Nasıl ki, toprak ve suyun ağır elementleri aşağıya doğru, hava ve ateş'in hafif elementleri ise yukarı doğru hareket ediyor idiyse, aynı şekilde, element yapılarından ötürü, atom küreleri de mükemmel dâireler hâlinde hareket ediyordu. Ancak Kepler'in

elipsleri, dairevî değil, sabitti; ama yörüngelerinin her noktasında gezegenlerin hız ve yön değişimlerini sağlıyordu. Güneş-merkezli bir evrendeki eliptik hareket, tabiî hareketin ötesinde başka bir açıklama gerektiriyordu.

Kepler, alternatif olarak, sürekli sürüklenen güç kavramını önerdi. Her zaman olduğu gibi, Yenieflatuncuların, Güneş'i yüceltmelerinden etkilenen Kepler, Güneş'in kâinâtta aktif bir hareket kaynağı olduğuna inanıyordu. Dolayısıyla Kepler, Güneş'ten gelen ve gezegenleri hareket ettiren, Güneş'e yakın olduğu zaman en güçlü konumuna geçen, uzak olduğu zaman ise daha az güçsüz hâle gelen, astrolojik "etkiler"e benzer hareketli bir güç (*anima motrix*) kavramı geliştirdi.

Bununla birlikte, Kepler, yörüngelerin niçin elipsler hâlinde eğri çizdiklerini hâlâ açıklamak zorundaydı. William Gibert'in yakınlarda basılan ve Dünya'nın dev bir mıknatıs olduğunu öne süren manyetizma konusundaki eserini tastamam "yuttuktan" sonra Kepler, bu ilke'yi bütün gökyüzü cisimlerine genişletti ve Güneş'in *hareketli güç*'ünün, kendi manyetizması ile eliptik yörüngeler yaratan gezegenlerin manyetizmasının bir araya getirdiği varsayımını ortaya attı.

Böylelikle, Kepler, gezegenlerin kendi yörüngelerinde mekanik güçlerle hareket ettirildiğini, sanıldığı gibi Aristocu-Batlamyusçu kürelerin otomatik geometrik hareketleri tarafından hareket ettirilmediğini öne süren ilk varsayımını geliştirmişti. Görece primitif formuna rağmen, yerkürenin dinamikleri nosyonuna dayanan Kepler'in kendi kendini idare eden bir makina olarak güneş sistemi kavramı, doğmakta olan kozmolojiyi doğru bir şekilde haber vermişti.

Bu arada, Galileo, bu matematik-mekanik analiz biçimini, sistematik bir kesinlik ve olağanüstü bir başarıyla yerküre yüzeyine tatbik ediyordu. Tıpkı Kepler ve Kopernik gibi Rönesans bilim adamlarıyla birlikte, Galileo da, fizîkî dünyanın, geometrik ve aritmetik terimlerle anlaşılabileceği şeklindeki Yenieflatuncu Hümanist ilkeden ilham alıyordu. Pisagorcu bir ruhla, Galileo, "Tabiat Kitabı'nın matematiksel karakterlerle yazıldığını" ilan etmişti.

Ancak ayakları daha fazla yeren basan duyarlılığıyla birlikte, Galileo, matematiği, göklerin mistik anahtarını sunmaktan ziyade maddedeki hareketi

anlamanın ve Aristocu akademik muarızlarını yenilgiye uğratmanın düz bir aracı olarak geliştirmişti. Kepler'in göklerin hareketini anlayışı (tıpkı Kopernik gibi hâlâ kendi kendini destekleyen dâirevî harekete inanan) Galileo'dan daha ileri olmasına rağmen, kendisini takip eden kişilerce gökyüzüne tatbik edildiğinde Kopernik'in buluşunun yarattığı fizik problemlerini çözümlemeye başlayacak "yeryüzü dinamikleri"ni geliştiren bilim adamı Galileo'ydu.

Algılanabilir niteliklere ve sözel mantığa dayanan Aristo fiziği, çağdaş bilimsel düşünceye ve üniversitelere büyük ölçüde hâkimdi. Galileo'nun hayranlıkla izinden gittiği model, tasvirci biyolog Aristo değildi; daha ziyade (yazıları yakın zamanlarda Hümanistler tarafından yeniden keşfedilen) matematikçi-fizikçi Arşimet'ti. Aristocularla mücadele edebilmek için Galileo, hem fenomenleri analiz etmek için yeni bir işlem, hem de teorileri sınamakta başvurulacak yeni bir temel geliştirmişti. Newton, bilim adamlarının, tabiat hakkında doğru yargılarda bulunabilmeleri için, yalnızca (hacim, şekil, sayı, ağırlık, hareket gibi) kesinkes ölçümlenebilir "objektif" keyfiyetleri / nitelikleri hesaba katmaları ve inceleme konusu yapmaları gerektiğini; öte yandan da, (renk, ses, zevk, dokunma, koklama gibi) yalnızca idrak edilebilir ve hissedilebilir nitelikleri ise sübjektif ve geçici olarak nitelendirip gözardı etmeleri gerektiğini öne sürüyordu. Yalnızca husûsî olarak niceliksel analiz yoluyladır ki, bilim, dünyanın kesin bilgisini elde edebilir.

Buna ilâve olarak, Aristo'nun ampirisizmi, büyük ölçüde tasvirci ve özellikle de daha sonraki Aristocular tarafından abartılan mantîkî-sözel bir yaklaşım iken, Galileo, şimdi, niceliksel unsuru, hipotezlerin nihâî testi olarak belirlemişti. Dahası, tabiatın matematiğe dayalı düzenliliklerine ve gerçek karakterine daha fazla nüfûz edebilmek için Galileo, -lensler, teleskop, mikroskop, geometrik pusula, mıknatıs, hava termometresi, hidrostatik denge gibi- bir dizi teknik enstrüman kullanmış, geliştirmiş ya da icat etmişti. Bu tür enstrümanların kullanılması, Greklerce bilinmeyen ve Aristocu profesörlerin hem teorilerini, hem de pratiklerini devre dışı bıraktıran ampirisizme yeni bir boyut kazandırmıştı. Galileo'nun tasavvurunda, gayr-ı şahsî matematiğe dayalı bir evrenin özgür bir şekilde keşfi, akademik geleneğin Aristo'nun organiz-

mik kâinâtının bitmez tükenmez tümdengelimli meşrûlaştırma çabalarının yerine geçecekti.

Yeni kategorileri ve yeni metodolojiyi kullanmakla Galileo, akademik fiziğin sahte dogma'sını yerle bir etmeye soyunmuştu. Aristo, Dünya'nın merkezini kendi tabiî pozisyonu olarak belirleyen unsurdan kaynaklanan eğimi nedeniyle ağır bir cismin hafif cisme oranla daha hızlı oranlarda düşeceğine inanıyordu: Cisim ne kadar ağır olursa, eğim de o kadar fazla olur. Galileo, matematiğe dayalı analizi tekrar tekrar fizik deneylere uygulayarak, önce bu ilkeyi çürüttü, sonra da, düşen cisimlerde tek-biçimli süratli hareket yasasını formülleştirdi; ki buradaki hareket, cisimlerin ağırlığından ya da kompozisyonundan bağımsız olan bir hareketti.

Aristo'nun Skolastik eleştirmenleri Buridan ve Oresme'nin itici güç teorisi üzerine çalışmalarını temellendiren Galileo, fırlatılan cismin hareketini analiz etti ve hayatî önemi olan eylemsizlik fikrini geliştirdi. Bütün cisimlerin kendi tabiî yerlerini aradıklarını ve sürekli olarak dışarıdan yapılan bir itme olmaksızın hiç bir şeyin hareket etmeyi sürdürmediğini düşünen Aristo'nun aksine, Galileo, nasıl ki duran bir cisim, itilmediği sürece öylece kalacak ise, aynı şekilde hareket eden bir cismin de durdurulmadığı ya da yönü değiştirilmediği sürece sürekli hareket hâlinde olacağını ifade ediyordu. Sürekli hareket'i değil, hareket hâlindeki değişimi açıklamak için "güç"e / "yük"e ihtiyaç vardı.

İşte bu şekilde Galileo, Aristocuların *gezegen dünya*'ya karşı geliştirdikleri temel fizik argümanlarından biriyle yüzleşmişti: Hareket eden bir Dünya'daki objelerin güç kullanılarak sarsılabileceği hareket eden bir Dünya'dan doğrudan yukarıdan aşağı doğru fırlatılan bir cismin kaçınılmaz olarak kalkış noktasından belli ölçüde uzak bir mesafeye düşeceği şeklinde özetlenebilecek fizik kuralıydı bu. Aristo'cu fizikçiler, bu fenomenlerin hiç biri de gözlemlenemediği için, Dünya'nın sâbit olduğu sonucuna varmışlardı.

Oysa Galileo, eylemsizlik kavramı yoluyla hareketli bir Dünya'nın, Yeryüzü'nün hareketiyle birlikte otomatik olarak bütün nesnelerle ve fırlatılan objelerle dolu olduğunu ve dolayısıyla müşterek eylemsizlik hareketinin Yeryüzü'deki hiç kimse tarafından algılanamayacağını göstermişti.

Son kertede Kopernikçi teoriyi destekleyen Galileo, hayatının çalışmasını yaparken, tabiatın tam anlamıyla matematikleştirilmesi girişimini başlatmış, güç / yük fikrini matematiksel bir aracı olarak görmüş ve kullanmış, modern mekanik biliminin ve deneysel fiziğin temellerini atmış ve modern bilimsel yöntemin işleyiş ilkelerini geliştirmişti. Ancak Yeryüzü'nün hareketi de dâhil, semâvî hareketlerin fizik bilimi açısından nasıl açıklanabileceği sorusunu hâlâ cevapsız bırakmıştı. Kepler tarafından keşfedilen gezegen yasalarının önemini kavrayamadığı için Galileo, semâvî hareketleri şimdi, yalnızca Güneş'in etrafında odaklanan dairevî yörüngeler şeklinde anlayan geleneksel yaklaşımı benimsemişti. Onun (yerçekiminin bir faktör olmadığı yalnızca yatay dışyüzeylerindeki Yeryüzü'nün hareketlerine tatbik edilebileceği Yeryüzü'nün dış yüzeyinin etrafındaki dairevî hareket olduğunu söylediği) eylemsizlik kavramı gökyüzü'ne buna göre tatbik edilmişti: Gezegenler, tabiî eylemsizlik eğimleri dairevî olduğu için Güneş'in etrafında kendi yörüngelerinde hareket etmeyi sürdürüyorlardı.

Ne ki, Galileo'nun dairevî eylemsizlik kavramı, Kepler'in elipslerini açıklayamıyordu. Ve Kâinâtın yegâne merkezi olarak Aristocu kozmolojide yakın uzayı tanımlayan ve halkalanan dairelere mutlak bir itici güç ve referans noktası veren Yeryüzü'nün şimdi bir gezegen olarak anlaşılması hiç de makul değildi. Kopernikçi evren, temel bir açmaz yaratmıştı ve hâlâ bu açmazla malul olmayı sürdürüyordu.

Bununla birlikte, şimdi, antik Grek felsefesinin bir başka akını sözkonusuydu: Her ikisi de semâvî hareket probleminin çözümüne işaret edecek Batıdaki bilimsel gelişmenin seyrüseferinin şekillenmesine yardımcı olacak olan Leucippus ile Democritus'un atomculukları. Democritus'un takipçileri Epikür ve Lucretius tarafından aktarıldığı şekliyle atomculuk felsefesi, Hümanistlerin antikitenin edebiyatını canlandırma projelerinin bir parçası olarak, -özellikle de Epikürcü sistemi özetleyen Lucretius'un *Şeylerin Tabiatına Dair / De Rerum Natura* başlıklı şiir kitabının el yazması nüshası aracılığıyla- Rönesans zamanında yeniden yaygınlık kazanmaya başlamıştı.

Başlangıçta, Parmenides'in ortaya attığı değişim ve hareket fikirlerine karşı mantîkî karşı çıkışları karşılamak amacıyla geliştirilen Grek atomculuğu, sonsuz nötr bir uzayda serbestçe dolaşan, görünmeyecek kadar küçük, parça-

lanamaz parçacıklardan oluşan ve uzay boşluğundaki çarpışmaları ve kombinezonları sonucunda bütün fenomenleri yaratan bir evren tasavvuru geliştirmişti. Bu uzay boşluğunda mutlak inişler ya da çıkışlar yahut da evrensel bir merkez yoktu; uzaydaki her pozisyon bir başka pozisyona nisbetle nötr veya onunla eşitti. Bütün bir evren aynı ilkeler üzerinden teşekkül eden aynı maddî parçacıklardan oluştuğu için bizzat Yeryüzü'nün kendisi, sadece parçacıkların şans-eseri bir araya toplanmış hâliydi ve ne askıdaydı, ne de evren'in merkezini oluşturuyordu. Dolayısıyla semâvî-arzî ayırımı da sözkonusu değildi. Hem uzay boşluğunun boyutu, hem de parçacıkların miktarı sonsuz olduğu için, evren'de, potansiyel olarak, her biri atomların tesadüfî hareketlerinden oluşan çok sayıda hareketli dünya ve güneş vardı.

Gelişen ve genişleyen Kopernikçi evren algısı[6] bu evren algısıyla bir kaç çarpıcı benzerlik arzediyordu. Dünya'yı bir gezegen yapmak, sâbit Dünya üzerinde merkezlenen Aristocu mutlak (nötr-olmayan) uzay fikrini, temelden sarsıyordu. Ayrıca gezegen Dünya algısı, gözlemlenebilir saydam ıraklık açısının yokluğunu da hissettirmeyen daha büyük bir evrenin mevcûdiyetini icap ettiriyordu. Dünya'nın artık evrensel bir merkez olarak kabul edilmemesiyle birlikte, evren, sonlu olmak [sonlu olarak kabul edilmek] zorunda değildi (sonsuz bir uzayın herhangi bir merkezi olmadığı için, evrensel bir merkez, sonlu bir evrenin varlığını icap ettirir).

Yıldızların dış yüzey küreleri, şimdi göklerin hareketini açıklamak için gereksizdi ve bu yüzden, Yenieflatuncuların da önerdikleri gibi, yıldızlar, sonsuz

---

6 Kur'ân'da kâinâtın sürekli olarak genişlediğine dikkat çeken bir çok âyet vardır. Bunlardan Zâriyât Sûresi'nde geçen bir âyetin meâlini buraya aktarıyorum: "Göğü de kuvvet(imiz)le bina ettik; ve şüphe yok ki, biz, elbette (devamlı sûrette onu) genişletmekteyiz." (51 / 47). Burada ayrıca güneşin, ayın ve dünyanın hareketlerine ilişkin Kur'ân'da geçen çok sayıda âyetten Yâsin Sûresi'nde yer alan üç âyeti dikkatlerinize sunuyorum: "Güneş de kendine mahsus bir yörünge içinde akıp gider. Bu Aziz (kudreti dâimâ üstün gelen) ve Alîm (her şeyi hakkıyla bilen Allah)ın takdîridir." / "Aya da (kendi yörüngesinde bir takım) menziller takdîr ettik; nihayet (bir menzilinde de eğrilmiş) eski hurma dalı gibi olmuştur." / "Ne güneşin aya yetişmesi (ona çarpması) kendisine (takdir edilen nizama) lâyıktır; ne de gece, gündüzü geride bırakıcıdır. Çünkü her biri (bir itaat ve heybet altında ayrı) bir yörüngede yüzerler." (Yâsîn / 36: 38-40. âyetler). (çev. notu).

şekilde dağılabilirler, dağınık bir görünüm arzedebilirlerdi. Ve Galileo'nun teleskopla yaptığı keşifler, hem görünen en uzak mesafede çok sayıda yeni yıldız olduğu gerçeğini gün ışığına çıkarmıştı; hem de semâvî-arzî ayırımını daha bir aşındırmıştı. Kopernikçi evren algısının kaçınılmaz sonuçları -biricik olmayan ve hareket eden bir Yeryüzü algısı; nötr, merkezsiz, kalabalık ve muhtemelen sonsuz uzay; ve tabiî semâvî-arzî ayırımının ortadan kalkması- işte bütün bunlar, atomcu kozmos algısının ürettiği sonuçlarla tastamam örtüşüyordu.

Aristocu kozmolojinin kapsamlı yapısının çökmesiyle birlikte ve yanısıra da bunun yerine geçerli, makul bir alternatifin geliştirilmemesinden ötürü, atomcuların evren algıları, hâlihazırda çok iyi geliştirilmiş ve içine Kopernikçi sistemin kolaylıkla yerleştirilebileceği yegâne uygun çerçeve olarak görülüyordu. Esoterik filozof-bilim adamı Bruno, iki sistemin birbiriyle uyuştuğunu algılayan ilk kişi olmuştu. Onun çalışması aracılığıyla, Cusa'lı Nicholas tarafından telâffuz edilen Yenieflatuncu sonsuz kâinât tahayyülü ve tasavvuru, sürgit ve sonsuz ölçüde genişleyen Kopernikçi bir kozmos geliştirmek amacıyla atomcu evren algısı tarafından pekiştirilmişti.

Öte yandan, atomculuk, gelişmekte olan kozmoloji tasavvuruna, bir diğer ve daha az önemsiz sonuçları olmayan katkı yapmıştı. Atomcu kozmos algısı yalnızca Kopernikçi teoriyle uyum göstermekle kalmıyordu; aynı zamanda, buna ilâve olarak da, bizzat atomcu madde kavrayışı, yalnız başına yeni tabiat bilimcilerinin işleyen ilkeleri olmuştu. Democritus'un atomları, zevk, koku, dokunma ve ses gibi hissedilebilir niteliklerden oluşmuyordu; aksine, münhasıran nicelik eksenli -hacim, şekil, hareket ve sayı gibi- niteliklerden oluşuyordu. Fenomenlerdeki bütün bu görünüşte nitelik eksenli değişimler, farklı düzenlemelerle bir araya gelen ve getirilen farklı keyfiyetlerdeki atomlar tarafından yaratılıyordu ve dolayısıyla atomcul evren, prensip olarak matematiğe dayalı analize açıktı.

Maddî parçacıkların, bir amaçları da, akıl'ları veya zekâları da yoktu; ama sadece mekanik ilkelere göre hareket ediyorlardı. Böylelikle, antikite atomculuğunun kozmolojik ve fizîkî yapıları, hâlihazırda seçilen ve 17. yüzyıla gelindiğinde süratle geliştirilen -mekaniğe ve matematiğe dayalı- analiz biçimlerini davet ediyordu.

Tabiata hareket hâlinde olan madde olarak yaklaşımını etkileyen Galileo'nun atomculuğu Francis Bacon'ı hayran bırakmıştı ve bu atomculuk anlayışı, Thomas Hobbes tarafından bizzat mekanist materyalizm felsefesinde kullanılmış ve Avrupa bilim çevrelerinde ise onların daha genç kuşak çağdaşlarından Pierre Gassendi tarafından popülerleştirilmişti. Ancak Kopernikçi evrenin fizîkî açıklamasını yapacak atomculuğu sistematik olarak benimseme görevini son olarak René Descartes üstlenecekti.

Antikite'nin atomculuğunun temel ilkeleri, Descartes'ın matematiğe dayalı yasalarla katı bir şekilde tanzim edilen nazik gayr-ı şahsî makina olarak tarif ettiği tabiat tasavvuru ile pek çok paralellik arzediyordu. Tıpkı Democritus gibi, Descartes da, fizîkî dünyanın sonsuz sayıda parçacıktan ya da mekanik olarak birbirleriyle çarpışan ve bir araya gelen "zerre"den teşekkül ettiğini varsayıyordu. Ancak Descartes, bir Hıristiyan olarak, bu zerre'lerin büsbütün gelişigüzel, tesadüfi bir şekilde hareket etmediklerini; bilakis, yaratılışlarında inâyet sahibi bir Tanrı tarafından onlar için tayin olunan belli yasalara göre hareket ettiklerini düşünüyordu.

İşte bu [ilâhî] yasaları keşfetmek, Descartes'ın karşı karşıya kaldığı yegâne meydan okumaydı; bu süreçte attığı ilk adım, tek bir zerrenin, mutlak bir yöne de, Aristocu anlamda hareket etmesini sağlayan temel unsurların ürünü olan eğilimlere de sahip olmayan sonsuz bir evrende nasıl serbestçe hareket ettikleri sorusunu sormaktı. Skolastiklerin itici güç teorilerini yeni atomcu uzay kontekstinde kullanan Descartes, muallakta duran bir zerre'nin itilmediği sürece muallakta, hareketsiz kalmaya devam edeceği ama hareket hâlinde olan bir zerre'nin ise, sarsılmadığı sürece aynı hızla doğru bir çizgi üzerinde devam etme eğilimi göstereceği neticesine varmıştı.

Böylelikle, eylemsizlik yasasını ilk kez tartışmaya mahal bırakmayacak bir şekilde telâffuz etmiş oluyordu: (Galileo'nun henüz tam gelişmemiş ve ampirik olarak algılanan Yeryüzü-eksenli eylemsizlik teorisiyle dairevîliği açısından mukayese edildiğinde) kritik eylemsizlik düzçizgisi unsurunu da içeren bir yasaydı bu. Descartes, buna ilâve olarak, bir zerre evreni'ndeki bütün hareketler prensip olarak mekanistik olacağı için, bu eylemsizlik eğiliminden herhangi bir sapmanın zerrelerin diğer zerrelerle çarpışmasının bir sonucu olarak ger-

çekleşeceği sonucuna varmıştı. Descartes, bu zerre çarpışmalarını tayin eden temel ilkeleri, sezgiye dayalı tümdengelimli çıkarımları yoluyla belirlemeye çalışmıştı.

Sonsuz nötr bir uzayda serbestçe hareket eden parçacıklarıyla birlikte, atomculuk, aslında, harekete yeni şekillerde bakma biçimi öneriyordu. Descartes'ın çarpışan zerre nosyonu, kendisini takip eden bilim adamlarının, Galileo'nun fikirlerini, güç ve ivme'nin (momentum) mahiyetine de uyarlayarak geliştirmelerine izin veriyordu. Ancak Kopernikçi teorinin hayatî önem arzetmesi nedeniyle, bu durum, Descartes'ı, düz çizgi üzerindeki eylemsizlik ve zerrelerin çarpışması teorilerini, gezegenlerin hareketi problemine tatbik etmeye sürükledi ve böylelikle Descartes, Aristocu fiziğin göklerle ilgili son tortularını da temizlemeye başlamasına imkân tanıdı.

Zira Kopernik ve Galileo tarafından hâlâ benimsenen semâvî cisimlerin otomatik dairevî hareketleri, parçacıkların yalnızca düz bir çizgi üzerinde hareket edebilecekleri ya da askıda kalacakları atomcul bir dünya artık kabul edilemezdi. Eylemsizlik ve zerre teorilerini gök fenomenlerine tatbik etmekle, Descartes, gezegenlerin hareketlerinin açıklanmasında kayıp bir hayatî faktörü belirlemişti: Başka bir engelleyici güç / yük olmadığı sürece, Dünya'nın hareketi de dâhil, gezegenlerin eylemsizliğe dayalı hareketleri, kaçınılmaz olarak onları Güneş'in etrafında kavis çizen yörünge'den teğet geçen düz bir çizgi üzerinde hareket etmeye sürükleyecektir.

Ancak bu yörüngeler, bu tür merkezkaç kırılmalar olmaksızın sürekli kapalı kavisler hâlinde mevcut oldukları için, bazı faktörlerin gezegenleri Güneş'e doğru ittikleri çok açıktı; ya da Descartes'ın ve takipçilerinin daha göz kamaştırıcı bir şekilde formülleştirdikleri gibi, bir şey, gezegenleri Güneş'e doğru "düşme"ye sürekli olarak zorluyordu. Bu düşme'ye hangi gücün / yükün neden olduğunu keşfetmek, yeni kozmolojinin karşı karşıya kaldığı temel bir açmazdı. Kaldı ki, gezegenlerin hareket ettikleri gerçeği bile eylemsizlikle açıklanabiliyordu. Ne ki, yine de, bu hareketin aldığı şekil -gezegenlerin, Güneş'in etrafındaki eliptik yörüngeleri sürekli olarak korumaları- hâlâ açıklanmayı bekliyordu.

Descartes'ın, -zerrelerin çatışmaları yasası ile (gezegenlerin kendi yörüngelerine geriye doğru itilmelerini açıkladığı) evreni, hareket eden zerre sarsın-

tılarıyla doldurduğu teorisinden oluşan- kendisinin geliştirdiği zerreler evreni'ne ilişkin sezgiye dayalı olarak tümdengelim yoluyla ortaya attığı hipotezlerden pek çoğu, takipçileri tarafından artık benimsenmiyordu. Ancak onun bir kaç mekanik yasanın yönlendirdiği atomcul bir sistem olarak temel fizîkî evren algısı, Kopernik'in icadıyla başetmeye çalışan 17. yüzyılın bilim adamlarının yönlendirici bir modeli olmuştu.

Ve gezegenlerin hareketi bilmecesi, kendi kendine yeter bir kozmoloji kurma çabalarında Kopernik sonrası biliminin olağanüstü problemi olmayı sürdürdüğü için, Descartes'ın "düşme" faktörünü belirlemesi gerçekten büyük önemi olan bir keşifti. Descartes'ın eylemsizlik kavramının Kepler'in elipslerine tatbik edilmesiyle ve yine onların henüz yeterince gelişmemiş gezegenlerin hareketi teorilerinde (Kepler'in *hareketli güç* ve manyetizma teorisi ile Descartes'ın zerre hareketleri teorisinde) gizli olan genel mekanistik açıklama ilkesiyle birlikte, bu problem, daha sonraki bilim adamlarının -Borelli, Hooke ve Huyges'in- üzerinde verimli, sonuç alabilecek şekilde çalışabilecekleri belli bir tanıma kavuşmuştu.

Ayrıca Galileo'nun yeryüzü dinamikleri nosyonu, Aristocu fiziği etkili bir şekilde yanlışlayarak ve Yeryüzü'ne düşen ağır cisimlerin matematiğe dayalı kesin ölçümlerini yaparak bu problemi daha belirgin bir şekilde tarif etmişti. Dolayısıyla, geriye cevaplandırılmayı bekleyen, biri gökyüzü ile, diğeri de yeryüzü ile ilgili iki temel soru/n kalmıştı: Eylemsizliğe bakıldığında, neden Dünya ve diğer gezegenler, sürekli olarak Güneş'e doğru düşüyordu? Yine hareketli merkezsiz Dünya algısı göz önünde bulundurulduğunda, yeryüzünün nesneleri Yeryüzü'ne nasıl düşüyordu acaba?

Bu iki sorunun aynı cevabı olabileceği ihtimali, Kepler, Galileo ve Descartes'ın çalışmalarıyla birlikte sürekli olarak güçlü bir ihtimal hâline gelmişti. Bütün maddî cisimler arasında hareket eden "çekici bir güç" fikri de geliştirilmekteydi. Grekler arasında Empedocles, hâlihazırda bu tür bir çekici güç'ün varlığından söz etmişti. Eğer Aristo, Dünya'nın biricik merkezî konumu konusunda yanılıyor idiyse, Dünya'ya düşen ağır cisimlerin alternatif açıklaması, maddenin tabiî olarak bir diğer madde'yi çekme eğilimi gösterdiği şeklinde bir açıklama olabilirdi. Hem Kopernik, hem de Kepler, kendi geliştir-

dikleri hareket eden Dünya fikrini savunmak amacıyla bu tür bir imkânın varlığından söz etmişti.

17. yüzyılın üçüncü çeyreğine gelindiğinde, Robert Hooke, böylesi bir sentez için açıkça göz kırpmıştı: Tek bir çekim gücü hem gezegenlerin hareketlerini, hem de düşen cisimleri yönlendiriyordu. Dahası, Hooke, düz çizgi üzerindeki hareketi sürekli olarak merkezî bir çekimle askıya alınan uzatılmış dairevî bir yolda sallanan bir sarkaç'la bu fikrini ispat etmişti. Hooke'un sarkacı, bilimsel muhayyilenin, gökyüzünü, kendine özgü yasaları olan aşkın bir âlem'i, Yeryüzü'nün dünyevî âlem'inden prensip olarak hiç bir farkı olmayan bir alan'a radikal olarak hangi boyutlarda dönüştürdüğüne işaret ediyordu.

Yerçekimini evrensel bir güç olarak nicelik ekseninde kurarak Kopernik devrimini tamamlamak, nihayet Galileo'nun öldüğü yılın Christmas Günü'nde doğan Isaac Newton'a kalmıştı. Bu çekim gücü, eşzamanlı olarak hem taşların Yeryüzü'ne düşmesine, hem de gezegenlerin Güneş'in etrafında kapalı yörüngeler oluşturmasına neden olan bir güçtü. Gerçekten de, Descartes'ın mekanistik felsefesini, Kepler'in gezegenlerin hareketi yasalarını ve Galileo'nun yer hareketi yasalarını tek bir kavramlı teoride birleştirmek Newton'ın gerçekleştirdiği olağanüstü bir başarıydı. Matematiğe dayalı bir dizi eşi görülmemiş keşifle ve sezgi gücüyle Newton, gezegenlerin istikrarlı yörüngelerini, Kepler'in üçüncü yasasından belirginleştirdiği izafî hızlarda ve mesafelerde tutmak için, gezegenlerin Güneş'e olan mesafesinin karesiyle ters orantılı olarak düşen çekim gücüyle birlikte Güneş'e doğru çekilmek zorunda olması ve Yeryüzü'ne doğru düşen cisimlerin -sadece yakındaki bir taşın değil, aynı zamanda uzaktaki Ay'ın da- aynı yasayı doğruladığını gösterdi.

Dahası, Newton, bu ters-kare yasasından, matematiğe dayalı olarak, hem gezegenlerin yörüngelerinin eliptik şekillerini, hem de Kepler'in birinci ve ikinci yasalarında tarif edildiği şekliyle (eşit zamanlarda eşit alanlar'a dayalı) hız değişimlerini çıkardı.

Böylelikle Kopernikçilerin karşı karşıya kaldıkları -gezegenleri neyin hareket ettirdiği; gezegenlerin kendi yörüngelerinde nasıl durdukları; ağır cisimlerin neden Yeryüzü'ne düştüğü; evren'in temel yapısı ve semâvî-arzî ayırımı

gibi- bütün büyük kozmolojik problemler nihayet çözülmüş oldu. Kopernikçi hipotez, kapsamlı, kendi kendine yeter yeni bir kozmoloji geliştirilmesi ihtiyacını kışkırtmış ve şimdi de buldurtmuştu.

Ampirist ve tümdengelimli kesinliğin örnek bir sentezini gerçekleştirmekle Newton, bütün bir kozmos'u yönlendiren bir kaç şemsiye yasa geliştirmeyi başardı. Kendisinin geliştirdiği üç hareket yasası (eylemsizlik, güç ve eşit reaksiyon) ve genel yerçekimi yasası yoluyla yalnızca Kepler'in bütün yasalarının fizîkî temelini kurmakla kalmadı; aynı zamanda, dalgaların hareketlerini; gündönümünün devinimini; kuyruklu yıldızların yörüngelerini; top güllelerinin yön hareketleri ve diğer atılan cisimlerin hareketlerini de belirleyebilmişti; gerçekten de, yeryüzü ve gökyüzü mekaniğine ilişkin bilinen bütün fenomenler, tek bir fizik yasaları set'inde birleştirilmişti.

Evrendeki her madde parçacığı, kütlelerinin ürünüyle doğru orantılı olarak ve iki parçacık arasındaki mesafenin karesiyle ters orantılı olarak diğer madde parçacıklarını kendisine çekiyordu. Newton, büyük evren tasarımı'nı keşfetmek için mücadele etmişti ve keşif çabasında sonunda başarılı olmuştu. Descartes'ın matematiğe dayalı yasalarla yönlendirilen ve beşerî bilim yoluyla kavranabilir, mükemmel olarak tanzim edilebilir bir makina olarak tabiat tasavvuru böylelikle geçekleştirilmişti.

Newton'ın bir mesafede hareket eden bir güç olarak işleyen çekim kavramı, Kıta Avrupası'nın mekanistik filozoflarına esoterik ve kifayetsiz bir mekanik kavram (onun Hermesçi felsefe ile simyaya ilişkin olumlu ve olumsuz sonuçlara vardığı araştırmalarından çıkardığı bir kavram) olarak gözükmesine ve bu Newton'ı bile hayretler içinde bırakmasına rağmen, oldukça kapsamlı bir çığır açmıştı: Niceliksel olarak tanımlanan *çekim gücü* kavramı yoluyla Newton, 17. yüzyılın biliminin iki ana tema'sını -mekanistik felsefe ile Pisagorcu geleneği- birleştirmişti. Newton'ın geliştirdiği yöntem ve vardığı sonuçlar, çok geçmeden bilim pratiğinin paradigması olarak kabul edildi.

1686-87 yıllarında, *The Royal Society of London*, Newton'ın çığır açan kitabı *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis*'i yayımladı. Müteakip onyıllarda ise, Newton'ın başarısı, antikitenin ve ortaçağın cehaletine karşı modern düşüncenin ve zihni/yeti/n zaferi olarak alkışlandı. Newton, gerçekliğin

gerçek mahiyetini gün ışığına çıkarmıştı: Voltaire, Newton'ı gelmiş geçmiş en büyük insan olarak adlandıracaktı.

Şimdi Newton'cı-Kartezyen kozmoloji, yeni bir dünya tasavvurunun temeli olarak tesis edilmişti. 18. yüzyılın başlarından itibaren, Batı'daki eğitimli bir kişi, Tanrı'nın, evreni, eylemsizlik ve yerçekimi gibi bir kaç temel ilkeye göre sonsuz nötr bir uzay'da hareket eden maddî parçacıklardan oluşan, matematiksel olarak analiz edilebilecek karmaşık bir mekanik sistem olarak yarattığını biliyordu. Nasıl ki, Dünya, gezegenler arasında yalnızca bir gezegen idiyse ve ne Güneş, ne de Dünya evrenin merkezi değil idiyse, aynı şekilde, bu evrende çok sayıda yıldızdan biri olan Dünya, Güneşin etrafında hareket ediyordu. Artık temelde birbirinden farklı olmayan hem semâvî, hem de arzî alanları tek bir fizîkî yasalar dizisi yönetiyordu. Zira nasıl ki, gökler, maddî özlerden oluşuyor idiyse, aynı şekilde, onların hareketleri de tabiî mekanik güçler tarafından itiliyordu ve icbar ediliyordu.

Ayrıca bu ince ve düzenli evrenin yaratılmasından sonra, Tanrı'nın kendisini tabiattaki olaylara aktif olarak müdahil olmaktan alıkoyduğunu ve tabiatın kendi mükemmel ve değişmez yasalarına göre varlığını sürdürmesine izin verdiğini varsaymak makul görünüyordu. Böylelikle, ortaya çıkan yeni Yaratıcı imgesi, ilâhî mimar, usta matematikçi ve saat yapıcısı imgesiydi; evren ise, yeknesak olarak tanzim edilen ve esas itibariyle de gayr-ı şahsî bir fenomen olarak görülüyordu. İnsanın bu evrendeki rolü, en iyi şekilde, kendi sahip olduğu zekasından ötürü, insanın, evrenin temel düzenine nüfûz ettiği ve bu bilgiyi kendi çıkarı ve güçlenmesi için kullanabileceği deliline dayanılarak belirlenebilirdi. İnsanın yaratılışın kralı olduğundan hiç kimse şüphe edemezdi artık. Bilimsel Devrim -ve modern dönemin doğuşu- tamamlanmıştı çünkü.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FELSEFÎ DEVRİM

Bu dönüşümlere yol açan anahtar yüzyıllar boyunca felsefenin izlediği seyrüsefer, temelini sunduğu ve eleştirel olarak şekillendirdiği için kendisine eşlik ettiği ve kışkırttığı Bilimsel Devrim'le yakından irtibatlıydı. Gerçekten de felsefe, şimdi, Batı düşüncesinin tarihindeki üçüncü büyük döneminin kapısını aralarken bütünüyle yeni bir kimlik ve yapı kazanmıştı. Klasik dönemin çoğunda, felsefe, hem dinden, hem de bilimden etkilenmesine rağmen, gelişkin / yazılı kültürün dünya tasavvurunun hem tanımlayıcısı, hem de yargılayıcısı olarak büyük ölçüde özerk bir konuma sahip olmuştu.

Ortaçağ döneminin gelişiyle birlikte, Hıristiyan dini, bu hâkim konumuna yerleşirken, felsefe, iman ile akıl'ı birleştirme rolüyle ikincil bir rol üstlenmişti. Ancak modern dönemin gelişiyle birlikte, felsefe, kendisini, kültürün entelektüel hayatında daha fazla ve tam olarak bağımsız olarak tesis etmeye başladı. Daha doğru bir deyişle, felsefe, şimdi, dine bağlılığını bilime transfer etmeye başlamıştı artık.

Bacon

Galileo'nun İtalya'da yeni bir bilimsel pratik vücûda getirdiği bir zaman diliminde, erken 17. yüzyılın aynı on yılında, İngiltere'de de Francis Bacon,

insana, onun Hıristiyan binyılına doğru manevî yolculuğunda kendisine eşlik edecek maddî bir kurtuluş getirecek yeni bir dönemin doğuşunu ilan ediyordu. Zira Bacon'a göre, küresel kâşiflerce Yeni Dünya'nın yeniden-keşfi, buna mukabil olarak, eski düşünme biçimlerinin, geleneksel önyargıların, sübjektif çarpıtmaların, sözlü kafa karışıklıklarının, genel entelektüel körlüğün yeni bilgi araştırma yöntemiyle aşılabileceği yeni bir zihnî dünyanın keşfedilmesini gerektiriyordu. Tabiatın dikkatli bir şekilde gözlemlenmesine ve pek çok ve envai çeşit deneyin hünerli bir şekilde gerçekleştirilmesine dayanan, örgütlü müşterek bir araştırma bağlamında gerçekleştirilen temelde ampirik olan bu yeni yöntem aracılığıyla insan zihni, insana, kontrol edebilmesi için gerekli olan tabiatı anlama imkânlarını sunacak ve zamanla tabiat yasalarını ve genelleştirmeleri gün ışığına çıkarabilirdi. Bu tür bir bilim anlayışı ve uygulaması, Adem'in *düşüş*'ünden bu yana kaybettiği tabiat üzerindeki hâkimiyetini yeniden tesis etmesini sağlayarak insana ölçüsüz faydalar sunacaktı.

Socrates, bilgiyi erdemle eşitlerken, Bacon, bilgiyi güç'le eşitliyordu. Bilginin pratik kullanışlılığı, onun geçerliliğinin ve değerinin yegâne ölçütüydü. Bacon'la birlikte, bilim, yeni bir rol üstlendi: Tanrı'nın manevî kurtuluş planının faydacı, ütopyacı, maddî ve beşerî bir muadili olma rolü. İnsan, Tanrı tarafından tabiatı yorumlamak ve tabiat üzerinde hâkimiyet kurmak için yaratılmıştı. İnsanın aslî düşüşü, bu tür bir arayışın meşakkatli ve insanın bir kez daha "düşmesi"ne neden olabilecek olduğunu hatırlatıyordu; ama eğer insan, zihnini disipline edebilir ve tabiat tasavvurunu çağlar kadar eski önyargılardan arındırabilirse, ilâhî hakkını elde etmeyi başaracaktı. Bilim vasıtasıyla modern dönemin insanı, kadimler / antikler üzerinde gerçek üstünlüğünü ilan edebilirdi. Antiklerin zannettikleri gibi, tarih, çevrimsel değildi, ilerlemeciydi; zira insan şu ân yeni, bilimsel bir uygarlığın şafağında duruyordu.

Sorgusuz sualsiz kabul edilen doktrinlere karşı kuşkuyla yaklaşan ve faydalı bilginin önünde uzun-süre saygı duyulan kişilerden başka bir şey görmediği Aristocu Skolastiklerin ince eleyip sık dokuyan mantık'larına karşı sabırsızlıkla davranan Bacon, bilimde ilerlemenin eski temellerin radikal bir şekilde formüle edilmesinden geçtiği fikrinde ısrar ediyordu. Bilginin gerçek temeli, tabiî dünya ve tabiî dünyanın insan duyuları vasıtasıyla sunduğu verilerdi.

Aristo'nun yaptığı gibi, dünyayı farazî nihâî nedenlerle doldurmak ya da Eflatun'un yaptığı gibi, anlaşılabilir ilâhî özlerle donatmak, insanın, apaşikâr bir şekilde doğrudan deneysel temasa ve tikellerden yapılan tümevarımsal akıl yürütmeye ve çıkarsamalar yapmaya dayanan tabiatı kendi açısından gerçek anlamda anlama çabalarını önleyecekti. Artık hiç bir zaman bilgi arayıcısı, fenomenleri önceden tanzim edilmiş bir şekilde düzenleyerek, soyut tanımlardan, sözlü ayırımlardan işe başlamamalı ve sonra da tümdengelimsel olarak akıl yürütmeye kalkışmamalıydı. Aksine, somut verilerin önkabulsüz bir şekilde analizi ile işe soyunmalı ve ondan sonra tümevarımsal olarak akıl yürümeli ve son olarak da, ihtiyatlı ve dikkatli bir şekilde, genel ve ampirik olarak desteklenen ve ispatlanmış sonuçlara ulaşmalıydı.

Bacon, Aristo'yu ve Skolastikleri, bilgileri için, kendilerini, tümdengelime ağır bir şekilde bağımlı kıldıkları için eleştiriyordu; zira tümdengelimin üzerinden yürüdüğü öncüller, tabiatta hiç bir karşılığı olmayan filozofun zihninin gelişigüzel ve karmakarışık bir şekilde ürettiği sahte bir alaşımdan öteye geçmeyebilirdi. Oysa bunun tam aksine, gerçek filozof, yanlış bir şekilde, sonucu bekleme ve önceden yargılama yoluna başvurmaksızın, gerçek dünyaya doğrudan yaklaşmalı ve onu öylece incelemeliydi. İşte o zaman, zihnini, sübjektif çarpıtmalardan arındırabilir veya temizleyebilirdi. Aristocu formel ve nihâî nedenler arayışı, tabiatın teleolojik / gâyeli amaçlara ve arketipal özlere sahip olduğu *a priori* [önsel, deney öncesi, denenmemiş] inancı, duygusal olarak lekelenmiş bir akla / intellect'e aldatıcı bir şekilde câzip gelen işte bu türden bir çarpıtmaydı. Bunlar, anlamsız, ampirik meyveden yoksun olarak nitelendirilip devre dışı bırakılmalıydı. Geleneksel filozofların Formlar'ı, sadece hüsnü kuruntu'dan ibaretti ve sözleri ise, hakîkatleri ifşa etmek yerine örtbas etmeye yatkın kurmaca sözlerdi. Ön-kavrayışlar ve lügatçeler, mutlaka terke dilmeli, bunun yerine, şeyler ve onların gözlemlenen düzenlenişlerine ve düzenliliklerine doğrudan dikkat kesilinmeli ve yoğunlaşılmalıydı. "Zorunlu" ya da "nihâî" gerçekler kolaylıkla varsayılamazdı. Tabiatın gerçek düzenini keşfedebilmek için, zihin, mutlaka iç engellerinden arındırılmalı; ampirik araştırma konusunda önceden rasyonel ya da hayalî içten pazarlıklar üretme alışkanlıkları ve temayülleri terk edilmeliydi. Zihin, kendisini alçak gönüllüleştirmeli, kendi içine çekilmeliydi. Aksi takdirde bilim imkânsız olacaktı.

Antik ve ortaçağ filozoflarının zannettikleri gibi, dünyanın doğrudan insan zihni tarafından anlaşılabilecek şekilde ilâhî olarak nüfûz ve tanzim edildiğini ve böylelikle insan zihnini, Tanrı'nın gizli amaçlarına doğrudan ulaştırdığını varsaymak, zihni, tabiat'ın fiîlî form'ları hakkında gerçek bilgiye ve fikre sahip olmaktan alıkoyacak, engelleyecektir. Ancak Tanrı ile insan, Tanrı'nın zihni ile insanın zihni arasındaki ayırımları kabul ettikten sonradır ki, insanın bilimde gerçek ilerleme kaydedebilmesi imkân dahiline girebilir'di.

Böylelikle, Bacon, Reformasyon'un ve Ockham'ın ruhunu ifade ediyordu. Klasik Skolastisizm'de olduğu gibi, "tabiî teoloji", iman meseleleriyle akıl meselelerini birbirine karıştıran kendisiyle çelişen bir algılama biçimi olarak görülmeli ve reddedilmeliydi. Buradaki her bir alanın kendine özgü yasaları ve kendine özgü yöntemleri vardır. Teoloji, iman / inanç alanına aittir ama tabiat alanına, dînî muhayyileden devşirilen ilgisiz faraziyelerle karıştırılmayan bir tabiî bilim yoluyla yaklaşılmalıdır. Birbirlerinin alanları net bir şekilde ayrıldığı zaman, teoloji de, bilim de daha iyi filizlenebilir ve insan, dünya krallığının gerçek tabiî nedenlerini anlamak ve dolayısıyla Tanrı'nın istediği gibi tabiat üzerinde hâkimiyet kurmak sûretiyle Yaratıcı'sına daha iyi hizmet edebilirdi.

Greklerden bu yana gelen bütün önceki felsefe sistemleri, kesin, eleştirel duyu-temelli ampirisizmden yoksun oldukları ve dikkatli gözlemlerle desteklenmeyen akılcı ve hayalî inşalara dayandıkları için, gözle görülür bir şekilde çarpıttıkları gerçek dünya ile hiç bir ilgileri olmayan olağanüstü eğlenceli tiyatro oyunlarından ibaretti bütün bu felsefe sistemleri. Duygusal ihtiyaçlar ve geleneksel düşünme biçimleri, insanın, tabiatı yanlış anlamasına, antropomorfikleştirmesine / insan biçimli hâle getirmesine, neyse o olarak görmek ve kabul etmek yerine nasıl istiyorsa öylece görmeye ve kabul etmeye sürüklenmesine neden olmuştu. Gerçek filozof, dünyayı, kendi anlayışına uydurmak için daraltmaya teşebbüs etmez; aksine, kendi anlayışının tabiata uymasını sağlamaya çalışır.

Dolayısıyla Bacon için filozofun işi, her şeyden önce ve öte, tikelleri taze bir incelemeye tâbi tutmasıydı. Deneylerin akıllıca ve hünerli bir şekil-

de kullanılması yoluyla, duyuların delilleri, tedrîcî olarak düzeltilebilir ve tabiattaki gizli hakîkatleri ifşa edecek şekilde pekiştirilebilirdi. Bütün bunların sonucunda, insan zihni ile tabiî evren arasındaki evlilik gerçekleştirilebilirdi; ki bunun meyvelerini Bacon, insanlığın karşı karşıya kaldığı zorlukları rahatlatacak uzun büyük icatlar dizisi olarak öngörmüştü. Bilimin geleceğinde, öğrenmenin ve insanın büyüklüğünün yeniden tesis edilmesi yatıyordu.

Bacon'la birlikte, felsefedeki dalganın modern dönüşümü gözle görülür bir hâl almıştı. Geç dönem Skolastiklerin nominalizmleri ve ampirisizmleri, Aristo'ya ve spekülatif teolojiye artan bir şekilde yönelttikleri eleştiriler, şimdi açık ve etkili bir ifadesini buluyordu. Bacon'ın, bütün akıllılığına ve zekâsına rağmen, yeni tabiat biliminin gelişimine matematiğin gücünü gözle görülür bir şekilde gözardı ettiği, ampirik gözlemden önce teorik varsayım zorunluluğunu kavramayı başaramadığı ve yeni güneş-merkezli teorinin önemini hiç bir şekilde göremediği doğrudur.

Bununla birlikte onun yegâne meşrû gerçek bilgi kaynağı olarak tecrübe'yi güçlü bir şekilde savunması, bilgi ve öğrenmenin ilerlemesi çabası içine girildiğinde, Avrupa zihnini, düşüncesini ve zihniyetini ampirik dünyaya, fizik fenomenlerin metodik incelenmesine ve -ister teolojik, isterse metafizik olsunlar-, geleneksel varsayımların reddedilmesine doğru etkili bir şekilde yeniden yönlendirmişti.

Bacon, ne sistematik bir filozoftu; ne de güçlü uygulamacı bir bilim adamıydı. Bacon, daha ziyade, retorik gücü ve vizyoner ideali, gelecek kuşakları onun devrimci programını doldurmaya ve tamamlamaya ikna eden kudretli bir aracı'ydı: İnsanın refahı ve Tanrı'nın azameti için tabiatın bilimsel olarak fethedilmesi idealiydi bu.

Descartes

Yeni bilimin, ayırt edici karakterini, yönünü ve gücünü / kesinliğini kışkırtmaya yardımcı olan kişi İngiltere'deki Bacon ise, yeni bilimin felsefî temelini kuran ve böyle yapmakla da modern ben'in çığır açıcı tanımlayıcı ifadesini geliştiren düşünür ise Kıta Avrupası'ndaki Descartes'tı.

Çatırdayan bir dünya tasavvuruyla, her türden beklenmedik ve yönünü yitirmiş keşiflerle, temel kurumların ve kültürel geleneklerin tepe taklak olmasıyla karşı karşıya kalan bir çağda, Avrupa entelijansiyası arasında, kesin bilginin mümkünlüğüne dair şüpheci bir izafililik hızla kök salıyordu. Dış otoritelere, ne kadar saygı değer olurlarsa olsunlar, artık naif / çocuksu bir şekilde güvenilemezdi; ama ortada eskisinin yerine geçebilecek yeni bir mutlak hakîkat ölçütü de mevcut değildi. Hümanistlerin Rönesans'a miras bıraktıkları rakip antik felsefeler arenasının cirit atmasına yol açan bu artan epistemolojik belirsizlik, Greklerden gelen bir diğer akın yoluyla ilâve bir itici güce kavuşmuştu: Sextus Empiricus'un klasik şüphecilik savunmasının yeniden-keşfi.

Fransız denemeci Montaigne, bu yeni tarza özellikle duyarlı ve ilgiliydi; sonuçta, antik epistemolojik şüphelere modern bir ses vermişti. Eğer insan inancı kültürel gelenekler tarafından belirleniyorsa, eğer duyular yanıltıcıysa, eğer aklın izafiliği ve yanılabilirliği Tanrı'nın bilgisini ya da mutlak ahlâkî standartlar bilgisini önlüyorsa, o zaman, hiç bir şey, kesin değil demekti.

Böylelikle Fransız felsefesinde bir şüpheci kriz patlak vermişti; Cizvit eğitiminin verdiği eleştirel akılcılığıyla hızla kendisini ortasına attığı bu şüphecilik krizi, genç Descartes tarafından bütün boyutlarıyla tecrübe ediliyordu. Eğitiminin tortulaştırdığı kafa karışıklıklarının, farklı felsefî perspektifler arasındaki çelişkilerin baskısıyla ve ampirik dünyayı anlamakta dînî vahyin sürgit azalan izah etme gücünün neden olduğu tazyikle boğuşan Descartes, kesin bilginin reddedilemez ve çürütülemez temelini keşfetme işine soyundu.

Her şeyden önce, her şeyden şüphe ederek işe başlamak, birinci adımdı; zira şimdi insan zihnini karıştıran bütün geçmiş önkabulleri silip süpürmeyi ve yalnızca kendisinin "açık ve anlaşılır" (clear and distinct) bir şekilde şüphe duymaksızın doğrudan tecrübe edebileceği hakîkatleri ayrıştırmayı arzu ediyordu. Ancak Bacon'ın aksine Descartes, dikkate değer bir matematikçiydi ve kendisinin felsefî meselelerde şiddetle araştırdığı kesinliği kendisine vaat ettiği gözlenen alan yalnızca geometri ve aritmetiğin karakteristiği olan kesin / güçlü metodolojiydi.

Matematik, basit, apaşikâr ilk ilkelerin -yani kesin akılcı yönteme göre çıkarsanabilecek daha fazla ve daha karmaşık hakîkatlerden devşirilen temel

aksiyomların- izahıyla işe başlıyordu. Bu tür kesin ve meşakkatli bir akıl yürütmeyi felsefenin bütün problemlerine tatbik etmekle ve kendilerini, kendi aklına, açık, anlaşılır ve iç çelişkilerden uzak / kurtulmuş olarak takdim eden sözkonusu fikirleri yalnızca gerçek / doğru olarak kabul etmekle Descartes, mutlak kesinliği elde etme yolunu tesis etmiş oluyordu. Disipline edilmiş eleştirel bir rasyonalite, duyular ya da muhayyile tarafından verilen dünya hakkındaki güvenilmez bilgilerin üstesinden gelecekti. Bu tür bir metodu kullanmakla Descartes, yeni Aristo olacaktı ve insanı, yeni bir pratik bilgi, bilgelik ve refah dönemine ulaştıracak yeni bir bilim kuracaktı.

Böylelikle şüphecilik ve matematik, felsefede Kartezyen bir devrim üretecek şekilde bir araya getirilmişti. Sistematik şüphenin ve apaşikâr akıl yürümenin hem gerisinde yatan itici güç, hem de bunun sonucu olan bu devrimdeki üçüncü kavram, bütün insan bilgisinin mihenk taşı olacaktı: Bireysel ben-bilincinin kesinliği. Zira her şeyden, hatta fizik dünyanın görünür gerçekliğinden (yalnızca bir düş olabilecek) kendi bedeninden de metodolojik olarak şüphe etme sürecinde Descartes, şüphe edilemeyecek tek şeyin / verinin, şüphe etme gerçeği olduğu sonucuna varmıştı. En azından şüphe ettiğimin bilincinde olan, düşünen özne olarak en azından ben varım. En azından bu kadarı kesindir: *Cogito ergu sum*: Düşünüyorum, o hâlde varım. Bunun dışındaki her şeyden şüphe edilebilir; ama düşünür'ün indirgenemez ben-bilinci gerçeği'nden değil. Ve bunu kesin hakîkat olarak kabul etmekle, zihin, kesinliğin kendisini karakterize eden şeyi algılayabilir: Kesin bilgi, açık ve anlaşılabilir şekilde algılanabilen bilgidir.

Dolayısıyla *cogito*, hem daha sonraki çıkarımlar için bir temel sunan, hem de apaşikâr akılcı bütün diğer sezgiler için model olan bütün diğer bilgilerin ilk ilkesi ve paradigmasıydı. Descartes, yalnız bu nedenle kusurluluk ve sınırlılık bilinci olan ***şüphe eden özne***nin şüphe edilemez varoluşundan yola çıkarak mükemmel sonsuz bir varlığın, Tanrı'nın zorunlu varlığı sonucuna varmıştı. Bir şey, yoktan (hiçbir şeyden) varolmaz; hiç bir sonuç, nedeninden neşet etmeyen bir gerçekliğe sahip değildir. Tanrı'nın düşünce'si, sonlu ve bağımlı düşünürün ötesindeki bir gerçeklikten kendiliğinden neşet etmek zorunda olan bir azamete ve mükemmelliğe sahiptir; dolayısıyla buradan objektif kâdir-i mutlak

Tanrı'nın kesinliği hakîkati ortaya çıkar. Ancak bu tür bir tanrı'nın varsayılması yoluyladır ki, insan aklının tabiî ışığının güvenilebilirliği ya da fenomenal dünyanın objektif gerçekliği temin edilmiş olabilirdi. Zira eğer Tanrı, Tanrı ise, başka bir deyişle, mükemmel bir varlık ise, o zaman, Tanrı, insanı ve insana apaşikâr hakîkatler veren insan aklını aldatmayacak, yanıltmayacaktır.

Aynı ölçüde önemi hâiz bir başka sonuç da, *cogito*'nun, dünyadaki aslî hiyerarşi ve ayırımı ifşa ediyor olmasıydı. Akılcı insan, kendi bilincinin kesin olduğunu ve epistemolojik olarak daha az kesin olan ve yalnızca nesne olarak algılanabilen maddî özlerden müteşekkil dış dünyadan bütünüyle ayrı olduğunu bilir. Dolayısıyla *res cogitans* -düşünen öz, sübjektif tecrübe, ruh, bilinç, kısacası insanın *içinde* algıladığı şey- temelde *res extensa*'dan -yani genişleyen öz'den, objektif dünyadan, maddeden, fizikî bedenden, hayvanlar ve bitkilerden, taşlar ve yıldızlardan, bütün fizîkî evrenden, kısacası insanın kendi dışında kaldığı her şey'den- farklı ve ayrı olarak anlaşılmaktaydı. Yalnızca insanda bu iki gerçeklik, zihin ve beden olarak bir araya gelmişti. Ve hem insan aklının kognitif / bilişsel kapasitesi, hem de tabiî dünyanın objektif gerçekliği ve düzeni müşterek kaynaklarını Tanrı'da buluyordu.

Böylelikle, Descartes'ın düalizminin bir tarafında yer alan, ruh (soul), zihin olarak, münhasıran da düşünürün insan bilinci olarak anlaşılıyordu. Duyular, akış ve yanılmaya yatkındı; muhayyile, fantastik / hayal mahsûlü çarpıtmaların kurbanıydı; duygular, kesin akılcı kavrayışla ilgisiz bir gerçeklikti. Descartes'in düalizminin diğer tarafında yer alan ve zihne zıt bir konumda bulunan dış dünyanın bütün nesneleri, sübjektif bilinçten, amaçtan ve ruhtan (spirit) yoksundular. Daha ziyade, bütünüyle maddî nesneler oldukları için, bütün fizîkî fenomenler, özü itibariyle, -hayatı andıran otomatlar, becerikli makinalar, saatler, değirmenler ve 17. yüzyılın Avrupalıları tarafından inşa edilen ve keyif alınan çeşmeler gibi- makinalar olarak kavranabilir/di. Tanrı, evreni yaratmış ve onun mekanik yasalarını tarif etmişti; ancak sistem kendiliğinden hareket etmeye başladıktan sonra da, üstün zekâ [Tanrı] tarafından üstün bir makina [insan] inşa edilmişti.

Hâl böyle olunca da, Aristo ve Skolastiklerin zannettikleri gibi, evren, form'larla donanmış ve *teleolojik* amaçlarla hareket ettirilen canlı bir organiz-

ma değildi. Eğer bu tür ön-kabuller bir tarafa bırakılıp da, yalnızca insanın analitik aklı, tabiatın en basit, en apaşikâr tasvirinin sezilmesinde kullanılmış olsaydı, o zaman, evrenin, canlı-olmayan atomcul maddelerden teşekkül ettiği apaşikâr bir şekilde görülürdü. Bu tür bir öz, en iyi şekilde, sonuçlarına bakılmak sûretiyle [reductively = "indirgemeci" bir şekilde] parçalarına ayırt edilerek, bu parçaların düzenlenişleri ve hareketleri açısından tam olarak kavranıldığı zaman mekanistik açıdan anlaşılabilirdi: "Mekaniğin yasaları, Tabiatın yasalarıyla özdeştir."

Zira insanın tabiatta mündemiç olan içkin formları ve amaçları görebildiğini iddia etmesi, metafizik bir saygısızlık / küfür'dür; Tanrı'ya doğrudan müdâhil olabilme iddiasında bulunmaktır. Bununla birlikte, fizîkî dünya, büsbütün objektif ve muhkem, şüpheye mahal bırakmayacak bir şekilde maddî bir dünya olduğu için, tabiatı icabı ölçümlenebilirdi. Dolayısıyla, insanın, evreni en güçlü şekilde anlama âleti, insan aklının tabiî ışığına açık olan matematikti.

Kendi metafiziğini ve epistemolojisini desteklemek için Descartes, Galileo'nun nesnelerin birincil, ölçümlenebilir özellikleriyle, ikincil ve daha sübjektif özellikleri arasında yaptığı ayırımı kullanmıştı. Evreni anlamaya çalışan bir bilim adamı, sübjektif yanlış hükümlere ve insan çarpıtmasına müsait olan yalnızca duyu algısına görünebilen nitelikler üzerinde odaklanmamalı, aksine, sadece açık ve anlaşılabilir şekilde algılanabilen -genişlik, şekil, sayı, süre, özel yerçekimi, izafî konum gibi- niceliksel terimlerle anlama çabası içinde olmalıdır. Deney ve hipotezi kullanan bilim ancak bu temel üzerinde ilerleyebilir.

Descartes'a göre, mekanik bilimi, kendisi aracılığıyla, fizîkî evrenin tam olarak analiz edilebileceği ve insanlığın sıhhati ve huzuru için kullanılabilecek şekilde etkili olarak yararlanılabilecek (manipulation) "tümel bir matematik" tür'üydü. Niceliksel matematiğin dünyaya çeki düzen vermesiyle birlikte, insan aklına mutlak iman meşrûlaşmış oluyordu. İşte pratik felsefenin temeli burasıydı; "okulların" [Skolastiklerin okullarının] spekülatif felsefelerinin değil, aksine, insanın kendi amacına yönelebilmesi için tabiatın güçlerinin insan tarafından doğrudan anlaşılmasını sağlayan bir felsefenin.

Böylelikle, insan aklı, ilkin kendi mevcûdiyetini, tecrübî zorunluluktan, sonra da Tanrı'nın mevcûdiyetini, mantıkî zorunluluktan yola çıkarak kuruyor ve dolayısıyla Tanrı'nın garanti ettiği objektif dünyanın ve onun akılcı düzeninin mevcûdiyeti sonucuna varıyordu. Descartes, insan aklını, kesin metafizik hakîkati ayırt etmeye ve maddî dünyanın kesin bilimsel anlayışını ve kavrayışını gerçekleştirmeye muktedir, bilme meselesinde yegâne üstün otorite tahtına oturtuyordu. Bir zamanlar Kutsal Kitap'a ya da üstün papa'ya atfedilen Yanılmazlık, şimdi bizzat insan aklına veriliyordu.

Sonuçta, Descartes, farkında olmaksızın teolojik bir Kopernik devrimi başlatmıştı; çünkü onun akıl yürütme içimi, insanın ve aklının mevcûdiyetinin Tanrı tarafından değil de, Tanrı'nın mevcûdiyetinin insan aklı tarafından varkılındığını öne sürüyordu. Her ne kadar Tanrı'nın mevcûdiyetinin apaşikâr kesinliği, Tanrı'nın güvenilir bir insan aklı yaratmasındaki şefkat ve lütfu ile garanti edilmişse de, Descartes'ın vardığı sonuç, otoritenin esas itibariyle yalnızca münferit insan aklının kararında köksaldığı sadece *açık ve anlaşılır olan* kriteri temelinde tasvip ve tasdik edilebilirdi.

Nihâî dînî meselede ise, ilâhî vahiy değil, aksine, insan aklının tabiî ışığı, son sözü söyleme hakkına sahipti. Descartes'a gelinceye kadar, vahyî / dînî hakîkat, insan yargısının dışında objektif bir otorite olma özelliğini ve konumunu korumuştu; ama onun geçerliliği, insan aklının tasdik ve tasvibine bağımlı kılınmaya başlanmamıştı. Luther'in Hıristiyan dininin parametreleri içinde/n talep ettiği metafizik bağımsızlık, şimdi Descartes tarafından daha yaygın / evrensel olarak ima ve ifade edilmişti.

Luther'in temel/ci (fundamentalist) kesinliği, Kutsal Kitap'ta vahyedildiği şekliyle Tanrı'nın kurtarıcı lütuf ve inâyetine imanıydı; oysa Descartes'ın temel/ci kesinliği, düşünen ben'in yanılmazlığına tatbik edilen matematiğe dayalı akıl yürütme yönteminin işleyim sürecinin açıklıklarına olan imanıydı.

Dahası, düşünen öz ile genişleyen öz arasındaki esasa müteallik dikotomisini ifade etmekle Descartes, maddî dünyayı, uzunca bir zamandır varolagelen dînî inançla olan irtibatından koparmıştı; bilimi, bu dünyanın analizini rûhî ya da beşerî nitelikler tarafından lekelenmemiş ve teolojik dogma / akîde tarafından sınırlandırılmamış bir şekilde gerçekleştirme çabasından uzaklaştır-

mıştı. Şimdi hem insan zihni, hem de tabiî dünya, önceden olmadığı kadar birbirlerinden özerk yerlerde, Tanrı'dan ve birbirlerinden koparılmış vaziyetlerde yapayalnız bir şekilde duruyorlardı.

Bütünüyle ayrı/k, kendi kendini tanımlayan bir entite / şey olarak kurulan / icat edilen, kendi akılcı ben-bilinci, mutlak olarak birincil olan; kendisinden başka her şeyden şüphe eden, kendisini yalnızca geleneksel otoritelere değil, aynı zamanda, maddî dünyaya karşı da konumlayan, nesneye karşı özne, düşünen, gözlemleyen, ölçümleyen, manipüle eden bir varlık, objektif bir Tanrı'dan ve dış dünyadan tastamam ayrı bir mevcûdiyet olarak belirleyen modern ben'in prototipik ilanı buydu işte.

Akılcı özne ile maddî dünya arasındaki düalizmin meyvesi, bilimdi. Bu dünyanın kesin bilgisini taşıma ve insanı "tabiatın sahibi ve efendisi" kılma kapasitesine sahip olan bilimdi. Descartes'ın görüşünde bilim, ilerleme, akıl, epistemolojik kesinlik ve insan özdeşliği, bütün bunların hepsi birbirleriyle ve yanısıra da, objektif, mekanistik evren algısıyla etle tırnak gibi iç içe geçmişti; ve işte, modern düşüncenin ve zihni/yeti/n paradigmatik karakteri bu temel üzerine bina dilmişti.

Dolayısıyla Bacon ile Descartes -bilimsel bir uygarlığın "peygamber"leri, câhil geçmişin başkaldırıcıları ve tabiatın inatçı öğrencileri olarak-, modern düşüncenin / zihnin, ikiz epistemolojik temelini ilan etmişlerdi. Onların ampirisizm ve rasyonalizm manifestolarında, sırasıyla, Grekler tarafından başlatılan ve Skolastiklerce de yeniden-keşfedilen, tabiî dünyanın ve insan aklının sürgit artan önemi, nihâî modern ifadesini gerçekleştirmişti. İşte bu ikili temel üzerinde, felsefe ile bilim muzaffer olmuştu: Newton'ın başarısında, sistematik olarak Bacon'ın tümevarımsal ampirisizmi ile Descartes'ın matematiğe dayalı tümdengelimsel akılcılığının pratik sentezini kullanması ve dolayısıyla ilk kez Galileo tarafından vücûda getirilen bilimsel metodun meyvelerini devşirmesi hiç de tesadüfî değildir.

Newton'dan sonra bilim, evrenin yegâne otoritatif tanımlayıcısı oldu. Öte yandan, büyük ölçüde bilimi destekleyici, zaman zaman eleştirel ve kışkırtıcı, kimi zaman bağımsız ve farklı alanlarla ilgili; ama şimdi artan bir şekilde Ba-

tılı dünya tasavvuruna hükmeden ampirik bilimin kozmolojik keşiflerini ve vardığı sonuçlarını aslâ inkâr etmeyecek bir konuma yerleşen Felsefe ise kendisini bilime izafeten tarif etmek zorunda kaldı. Newton'ın başarısı, sonuç itibariyle, hem -mekanistik, matematiğe dayalı olarak tanzim edilen, somut olarak maddî, insanî veya manevî özelliklerden yoksun ve yapısı itibariyle ise hiç de Hıristiyan olmayan- modern fizîkî evren anlayışını; hem de aklî zekâsı dünyanın tabiî düzenini idrak eden ve dolayısıyla Kutsal Kitap'ta vahyedildiği hâliyle ilâhî bir planın merkezî odak noktası olmasından ötürü değil, aksine, tabiatın temellerini belirleyen mantığı kavradığı ve tabiat güçleri üzerinde hâkimiyet kurduğu aklı nedeniyle asil bir varlık olarak kabul edilen modern insan anlayışını kurmuştu.

Yeni felsefe, bu yeni beşerî güç duygusunu yansıtmıyordu yalnızca. Bir felsefe olarak yeni felsefenin önemi ve Batı düşüncesi ve zihni/yeti üzerindeki büyük etkisinin nedeni, özellikle de onun bilimsel ve sonra da teknolojik onayında gizliydi. Daha önceden olmadığı kadarıyla, belli bir düşünme biçimi, gözkamaştırıcı somut sonuçlar doğurmuştu. İşte bu kudretli çerçeve içinde, ilerlemenin kaçınılmaz olduğu görülüyordu. Nihayet, insanlığın mutlu mukadderâtı ve bunun bir neticesi olarak da insanın akılcı güçleri ve somut başarıları teminat altına alınmış gibiydi. Şimdi insanın kendini gerçekleştirme arayışı, tabiî dünyanın sürgit sofistike analizi ve manipülasyonu [burada hem keşfi, hem de sömürülmesi] yoluyla ve -fizîkî, sosyal, siyasî, dînî, bilimsel, metafizik- her alanda insanın entelektüel ve varoluşsal bağımsızlığını sistematik olarak genişletme çabalarıyla ilerletilebilecekti.

İyi-tasarlanmış bir çevre'de insan zihninin uygun bir şekilde eğitilmesi, dünyayı ve kendilerini anlamaya ve bütünün iyiliği için en akıllı şekilde hareket etmeye muktedir akılcı bireyler yetiştirecekti. Geleneksel önyargılardan ve hurafelerden arındırılan bir zihinle birlikte, insan, apaşikâr hakîkati kurabilir ve böylelikle kendisi için, içinde her şeyin filizlenebileceği akılcı bir dünya inşa edebilirdi. Bu dünyada insanın özgürlüğü ve kendini gerçekleştirmesi, şimdi tahakkuk ettirilebilirdi. İnsanlık ne de olsa aydınlanmış bir çağa ulaşmıştı nihayet.

BEŞİNCİ BÖLÜM

MODERN DÜNYA TASAVVURUNUN TEMELLERİ

Ve böylelikle 15. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında, Batı, dünya hakkında merak duyan, kararlarına ve yargılarına güvenen, ortodoksilere şüpheyle bakan, otoriteye karşı başkaldıran, kendi inanç ve eylemlerinden sorumlu, klasik geçmişe meftun ama daha büyük geleceğe daha fazla merbut / bağlı, insanlığından gurur duyan, tabiatla mukayese edildiğinde kendi ayrıcalıklarının bilincinde, bireysel bir yaratıcı olarak sanatsal güçlerinin farkında, tabiatı kavrama ve kontrol etme entelektüel kapasitesinden son derece emin ve Kâdir-i Mutlak Tanrı'ya artık daha az bağımlı yeni ben-idrakine kavuşan özerk insantekinin doğuşuna tanık oldu. Ortaçağ Kilisesine ve antik / eski otoritelere başkaldırında kök salan ama yine de her iki dölyatağına bağımlı ve bu iki kaynaktan gelişen modern zihni/yeti/n ortaya çıkışı, üç ayrı ama diyalektik olarak birbiriyle ilişkili şekil aldı: Rönesans, Reformasyon ve Bilimsel Devrim. Bu üç oluşum, ortaklaşa olarak Avrupa'da Katolik Kilisesi'nin kültürel hâkimiyetine son verdi ve daha bireyselci, daha şüpheci ve daha seküler bir modern çağ ruhu tesis etti. Bu karmaşık ve nüfûz edeci kültürel dönüşümden bilim, Batı'nın yeni imanı [dini, inancı] olarak ortaya çıktı.

Zira muazzam ve sarsıcı dinler savaşı bir türlü kendiliğinden çözümlenemeyince ve hiç bir yeknesak inanç yapısı, uygarlığı ayakta tutmaya yetmeyince, -ampirik, akılcı, sağduyuya ve her kişinin dokunabileceği ve boyunun öl-

çüsünü alabileceği somut gerçekliğe seslenen- bilim, birdenbire insanlığın [en geniş anlamıyla, Avrupa insanının] özgürleşmesi olarak sahne aldı. Eşitleri arasında tahkik edilebilir olgular, sınanabilir ve tartışılabilir teoriler, kurumsal bir Kilise tarafından hiyerarşik olarak empoze edilen dogmatik inancın yerini aldı.

Hakîkat arayışı, şimdi, uluslararası işbirliği temelinde, disiplinli bir merak duygusuyla, önceki bilginin sınırları aşma gönüllülüğü ve hatta susamışlığı ile gerçekleştiriliyordu. Yeni epistemolojik kesinlik ve objektif hemfikirlilik imkânı taşıyan yeni deneysel tahmin, teknik icat ve tabiatı kontrol etme güçleri sunan bilim, kendisini, modern zihni kurtarıcı lütfu olarak takdim ediyordu. Bilim, önce Grekler tarafından ilan edilen, tabiatın akıl düzenini doğrudan kavramaya muktedir olduğunu gösteren bu zihni âdilleştirdi ama bunu antikite uygarlığının ve ortaçağ Skolastiklerinin başardıklarını aşan bir düzeyde gerçekleştirdi. Artık hiç bir geleneksel otorite, kültürel bakışı dogmatik olarak tarif edemiyordu; kaldı ki, böyle bir otoriteye de ihtiyaç yoktu; çünkü her birey, kendi içinde, kesin bilgiye ulaşma vasıtalarına sahipti: Kendi aklı ve ampirik dünyayı gözlemleme gücü.

Böylelikle bilimin Batı düşüncesine, ortaçağ Kilisesinin kuşatıcı yapısından yola çıkarak, Греklerin ve Romalıların klasik azametlerinin ötesine taşarak bağımsız bir olgunluk kazandırdığı görülüyordu. Rönesans'tan itibaren modern kültür, primitif, hurafelere dayanan, çocuksu, bilimsel olmayan ve baskıcı antik ve ortaçağ dünya tasavvurlarını geliştirdi ve geride bıraktı. Bilimsel Devrim'in sonuna gelindiğinde, Batı düşüncesi, bilgiyi yeni şekillerde keşfetme biçimine ve yeni bir kozmolojiye kavuşmuştu. İnsanın kendi entelektüel ve fizîkî güçlerinden ötürü, bizzat dünyanın kendisi olağanüstü ve eşi görülmemiş şekillerde genişledi.

Ve bütün bunlar arasındaki en gözkamaştırıcı küresel değişim şimdi kültürel psişe'de kök salmıştı bile: Dünya hareket ediyordu. Güneşin doğduğu ve battığı, insanın ayaklarının altındaki Dünya'nın evrenin merkezinde bütünüyle hareketsiz ve sâbit bir şekilde durduğu şeklindeki kendiliğinden, naif duyguların sunduğu delil, naif çağların teolojik ve bilimsel kesinliği, artık eleştirel akıl yürütme, matematiğe dayalı hesaplama ve teknolojik olarak ile-

ri gözlemleme yoluyla aşılmıştı. Gerçekten de, sadece Dünya değil, aynı zamanda insanın bizatihî kendisi de, önceden olmadığı kadar, sonlu, sâbit, hiyerarşik Aristocu-Hıristiyan evreninden yeni, bilinmeyen alanlara doğru hareket ediyor, yol alıyordu. Şimdi evreni bütünüyle yeni oranlarda, yapıda ve varoluşsal anlamda algılayan ve işgal eden Batılı insan için gerçekliğin mahiyeti ve tabiatı köklü bir değişime uğramıştı.

Apaşikâr bireysel özgürlük ve akılcılık ilkelerine dayanan yeni bir toplum biçimi tahayyül ve tasavvur etme yolu, sonuna kadar açılmıştı. Zira bilimin, tabiattaki hakîkati keşfetmekte son derece faydalı olduğunu gösterdiği stratejiler ve ilkeler, sosyal alan için de aynı ölçüde geçerliydi. Nasıl ki, karmaşık, elverişsiz ve son olarak dış çember gibi desteklenmesi artık güçleşen dışmerkez icatlarıyla antikleşmiş Batlamyusçu gökyüzü anlayışının yerini, Newton'cı evren'in akılcı basitliği almışsa, aynı şekilde, antikleşmiş toplum yapılarının - mutlak monarşik gücün, aristokratik imtiyazın, ruhban sınıfının sansürünün, baskıcı ve keyfî kanunların, yetersiz ekonomilerin- yerini, farazî bir ilâhî kutsamaya ve tevarüs edilen geleneksel varsayımlara değil, bilakis, rasyonel olarak belirlenebilir ve belirginleştirilebilir bireysel haklara ve karşılıklı olarak bütün taraflar için fayda temin eden sosyal sözleşmelere dayanan yeni yönetim biçimleri almıştı.

Sistematik eleştirel düşüncenin topluma da tatbik edilmesi, elbette ki, bu toplumun reforme edilmesi ihtiyacından başka bir şey sunmayacaktı; o yüzden, nasıl ki, modern akıl, tabiata, bilimsel devrimi getirmişse, aynı şekilde, topluma da politik devrimi getirecekti. İşte, John Locke'ın ve onun izinden giden Fransız Aydınlanması'nın *filozoflar*'ının yaptığı şey de buydu: Newton'ın biliminin sunduğu imkânlardan gerekli siyasî dersleri çıkarmak ve onları beşerî alana taşımak.

Tam bu noktada, modern düşüncenin ve zihni/yeti/n temeli ve alacağı istikamet, büyük ölçüde tesis edilmişti. O hâlde, tıpkı daha önceki bölümlerde klasik Grek ve ortaçağ Hıristiyan tasavvurlarında yaptığımız gibi, modern dünya tasavvurunun temel ilkelerini ve sütunlarını özetlemenin tam sırasıdır.

Ancak bunu yapmak için, önce, odak noktamızı tam olarak tanımlamak ve ondan sonra analizimizi geliştirmek durumundayız. Çünkü tıpkı kendisinden öncekiler gibi modern dünya tasavvuru da, durağan bir entite değildi; aksine, varoluşu sürgit gelişen ve evrilen bir şekilde tecrübe eden bir tasavvurdu. Ve burada bizi özellikle ilgilendiren nokta, Newton, Galileo, Descartes, Bacon ve diğerlerin görüşlerinin esas itibariyle modern ve ortaçağ dünya tasavvurlarının bir Rönesans sentezi olduğu gerçeğiydi: Başka bir deyişle, Ortaçağ Hıristiyan Yaratıcı Tanrı'sı ile modern mekanistik kozmos arasında, spiritüel bir ilke olarak insan zihni ile objektif bir maddîlik olarak dünya arasında bir uzlaşma olmasıydı.

Kartezyen-Newton'cı formülasyonu takip eden iki yüzyıl boyunca, modern düşünce ve zihni/yet, ortaçağ Hıristiyan dölyatağından koparma çabasını devam ettirdi. Aydınlanma çağının -Locke, Leibnitz, Spinoza, Bayle, Voltaire, Montesquieu, Diderot, d'Alembert, Holbach, La Mettrie, Pope, Berkeley, Hume, Gibbon, Adam Smith, Wolf, Kant gibi- yazar ve âlimleri, bu yeni dünya tasavvurunu felsefî olarak gelişkinleştirdiler, yaygın olarak kitlelere ulaştırdılar ve kültürel olarak kurdular. Bu çabanın sonunda, özerk insan aklı, evren hakkındaki geleneksel bilgi kaynaklarını bütünüyle yerinden etti ve sonuçta da, ampirik bilimin sınırları ve yöntemleri ile oluşturulan kendi sınırlarını tanımladı. Endüstriyel ve demokratik / siyasî devrimler ve Batı'nın küresel hegemonya kuracak kadar güçlenmesi, bu dünya tasavvurunun somut teknolojik, ekonomik, sosyal ve politik sonuçlarını da beraberinde getirdi ve buna mukabil olarak da kendi kültürel hegemonyasını daha bir pekiştirdi ve genişletti.

Ve modern bilimin, geleneksel din üzerinde sürgit tırmanan ve artan zaferi, Darwin'in evrim teorisi, tabiatın türlerinin ve bizzat insanın kendisinin kökenlerini, tabiat biliminin ve modern algılama biçiminin alanına yerleştirdi. İşte bu ayırım noktasında, bilimin dünyayı kavrama kapasitesi, gözle görülür ve bastırılamaz boyutlar kazandı: Modern dünya tasavvuru, artık olgun karakterini ifade edebilirdi.

Dolayısıyla aşağıdaki modern dünya tasavvuru snopsisi, yalnızca daha önceki Kartezyen-Newton'cı formülasyonun hikâyesini anlatmakla yetinmeye-

cek; aynı zamanda, 18. ve 19. yüzyıllar boyunca kendisini tam olarak gerçekleştirilen daha geç biçimleriyle, modern zihni/yeti/n hikâyesini de anlatacak. Zira Kartezyen-Newton'cı çerçeve kendi mantıkî sonucuna yaklaştıkça, Rönesans'ta ve Bilimsel Devrim'de temelleri atılan ve filizlenen bu yeni duyarlığın ve yeni kavrayış biçimlerinin sonuçları zamanla belirginleşti. Kendisini önceki köklerinden keskin bir şekilde ayıran ve ayırt eden spesifik olarak "modern" bir dünya tasavvurunun varlığından sözedebilir ve bu tasavvurun tasvirini yapabiliriz ama biraz daha geç dönemlere ait bir tasavvurun (yani Yahudi-Hıristiyan perspektifinin), sıklıkla örtük bir şekilde de olsa, kültürün kendini anlama ve idrak etme sürecinde belirgin bir rol oynadığı ve özellikle de modern dönemde bireyin bakış açısının az da olsa etkili olan çocuksu dînî inançtan uzlaşmaz ve katı seküler şüpheciliğe kadar yayılan geniş bir spektrumda işgal edebileceği herhangi bir yeri de mutlaka göz önünde bulundurmak durumundayız.

(1) Sadece yaratılmakla kalmayıp, aynı zamanda, sürekli olarak ve doğrudan şahsî ve faal bir Kâdir-i Mutlak Tanrı tarafından idare edilen ortaçağ Hıristiyan kozmos tasavvurunun aksine, modern evren, düzenli tabiî yasalar tarafından yönetilen ve münhasıran fizik ve matematik terimleriyle anlaşılabilir gayr-ı şahsî bir fenomendi. Yaratıcı ve mimar olarak Tanrı, artık fizik evren'den uzaktan uzağa uzaklaştırılmaktaydı ve şimdi sevgi, mucize, kurtuluş ya da tarihî müdahale Tanrı'sı olmaktan ziyade, maddî evreni kuran, değiştirilemez yasalarını koyan ve sonra da evrene doğrudan müdahale etmekten kendisini alıkoyan üstün akıl / zekâ ve ilk neden Tanrı'sıydı. Ortaçağ kozmos'u, sürekli olarak Tanrı'ya bağ/ım/lıyken, daha büyük ontolojik gerçekliğe sahip olan ve ister aşkın, isterse içkin olsun herhangi bir ilâhî hakîkate ihtiyaç duymayan modern kozmos, kendi ayakları üzerinde duruyordu. Sonuçta, görünür dünyaya ilişkin yapılan bilimsel araştırmalarca desteklenemeyen bu tortu hâlinde duran ilâhî hakîkat, topyekûn yok olmuştu. Başlangıçta Tanrı'nın iradesine hamledilen ve Tanrı'nm iradesi tarafından teminat altına alınan tabiî dünyada bulunan düzen, kaçınılmaz olarak, yüce bir amaç olmaksızın veya güdülmeksizin tabiatın ürettiği tabiî olarak mevcut olan mekanik düzenliliklerin bir sonucu olarak görülüyordu. Ve ortaçağ Hıristiyan dünya tasavvurunda, insan zihni, nihâî olarak tabiatüstü bir nitelik arzeden kâinâtın düzenini ilâ-

hî kaynağın yardımı olmaksızın kavrayamazken, modern dünya tasavvurunda, insan zihni, kendi aklî melekeleriyle evrenin düzenini kavramaya muktedirdi ve bu düzen bütünüyle tabiiydi.

(2) Maddî ve müşahhas olana karşı manevî ve aşkın olanın hâkimiyetine yapılan Hıristiyan dualistik vurgu, fizîkî dünyanın beşerî aktivitenin hâkim odak noktası olmasıyla birlikte şimdi tepe taklak edilmişti. Tam insan dramının sahnesi olarak bu dünyanın ve bu hayatın coşkulu bir şekilde kucaklanması, geleneksel dinin dünyevî varoluşu ve hayatı, ebedî hayata hazırlık sürecinde talihsiz ve geçici sınav alanı olarak yoksayan hayat ve dünya tasavvurunun yerini almıştı. Beşerî umut ve kaygılar, şimdi, gözle görülür bir şekilde seküler başarı üzerinde odaklanıyordu. Ruh ile madde, Tanrı ile insan arasındaki Hıristiyan düalizmi, şimdi, zihin ile madde, insan ile kozmos arasında kurulan modern düalizme dönüşüyor ve böylelikle, sübjektif ve şahsî insan bilincine karşı, objektif ve gayr-ı şahsî maddî dünya bilinci yerini alıyordu, karşı tarafa yerleştiriliyordu.

(3) Bilim, hâkim entelektüel otorite ve kültürel dünya tasavvurunun tanımlayıcısı, yargılayıcısı ve koruyucusu olarak dinin yerini alıyordu. İnsan aklı ve ampirik gözlem, evreni kavramanın temel yolu olarak teolojik doktrinin / akîdenin ve Kutsal Kitap vahyinin yerine geçiyordu. Dinin ve metafiziğin alanları, zamanla kompartmanlaştırılmış; şahsî, sübjektif, spekülatif ve ampirik dünyanın yaygın objektif bilgisinden esas itibariyle farklı olarak değerlendirilmeye başlanmıştı. Aşkın hakîkatle ilgili kavrayışlar, insan bilgisinin kabiliyetinin ötesine taşan alanlar; insanın duygusal tabiatının ürünü ve teskin edici olması bakımından faydalı uğraşlar; estetik olarak tatmin edici imajinatif inşalar; potansiyel olarak değerli sezgisel varsayımlar; ahlâk ve sosyal insicam için gerekli siperler ve tutamaklar; politik-ekonomik propaganda; psikolojik olarak motive edici projeksiyonlar; hayatı yoksullaştırıcı illüzyonlar; anlamsız ya da gereksiz hurafeler olarak değerlendiriliyordu.

Dînî ve metafizik kuşbakışı yaklaşımların yerine yerleşen modern epistemolojinin iki temeli, akılcılık ile ampirisizm, kaçınılmaz olarak kendi apaşikâr metafizik tasarımlarını ürettiler: Modern akılcılık, en yüksek ya da nihâî

zekâ olarak bir insan kavrayışı önerirken, sonunda bunu tasdik ederken ve kendi insan kavrayışını bu yaklaşım üzerine temellendirirken; modern ampirisizm, aynı şeyi, zorunlu ya da yegâne gerçeklik olarak maddî dünya kavrayışı için yaptı; birincisi seküler hümanizmle, ikincisi ise bilimsel materyalizmle sonuçlandı.

(4) Klasik Grek tasavvuruyla mukayese edildiğinde, modern evren, içkin bir düzene sahipti ama yine de insan zihninin doğrudan iştirak edebileceği kozmik bir akıl'dan / zekâ'dan südûr etmeyen, aksine, insan zihninin kendi kaynakları yoluyla tabiatın maddî kalıplarından ampirik olarak devşirilen bir düzen anlayışı icat etmişti. Ayrıca, bu düzen, Greklerin anladıkları gibi, hem insan zihni, hem de tabiat tarafından eşzamanlı olarak ve tevarüs edilerek paylaşılan bir düzen de değildi. Modern dünya düzeni, birinin kabul edilmesinin kaçınılmaz olarak diğerinin bilgisini de anlamlandırdığı ve sunduğu iç zihin ile dış dünyayı ayna anda besleyen aşkın, nüfûz edici ve birleşik bir düzen olmaktan da uzaktı. Daha ziyade, iki alan, sübjektif ve objektif dünyalar, şimdi artık esas itibariyle birbirlerinden ayrıydı ve farklı ilkelere dayalı olarak işliyordu. Algılanan düzen ne olursa oldun, bu düzen, şimdi, tabiatın içkin düzenliliklerinin objektif olarak kabul edilmesinden ibaretti (ya da Kant'tan sonra, zihnin kendi kategorileri tarafından oluşturduğu fenomenal bir düzendi bu). Artık insan zihni, tabiatın bütün diğer kısmından ayrı ve onlardan üstün bir fenomen olarak algılanıyor ve kabul ediliyordu.[7] (4) Tabiatın düzeni, münhasıran [sınırlandırılmış bir şekilde] şuurdışı ve mekanik bir düzendi. Evren, bilinçli bir zekâ / akıl ya da gâye ile donatılmamıştı; bu tür niteliklere sadece insan sahipti. Tabiattaki gayr-ı şahsî güçleri ve maddî nesneleri akılla güçlendirilmiş bir kapasiteyle kullanma [manipulate = hem iyiye, hem de kötüye kullanma] çabaları, modern insanın dünya ve tabiat ile ilişkisinin yegâne paradigması olmuştu artık.

---

7 İnsan zihni ile maddî dünya arasındaki bu ayırımda, -öznenin nesneyle olan mesafesini kapatmak amacıyla- zihnin, dünyadaki tabiatın düzeninin ötesine gerçek anlamda nüfûz etmesiyle ilgili belirgin bir kuşkuculuk gizliydi. Locke'un öne sürdüğü, Hume'un ispatladığı ve Kant'ın eleştirel olarak yeniden formüle ettiği bu kuşkuculuk, yine de, 18. ve 19. yüzyıllardan 20. yüzyılın ortalarına kadar gelişen bilimsel anlayışı genelde etkilememişti.

(5) Greklerin bütünleştirilmiş çoğul kognitif biçimlerine örtük bir şekilde vurgu yapmalarına mukabil, modern kozmos düzeni, ilkesel olarak yalnızca insanın aklî ve ampirik melekeleriyle idrak edilebilir bir düzene dönüştürüldü. Öte yandan da, insan tabiatının -duygusal, estetik, ahlâkî, meslekî, ilişki kurucu, imajinatif, kutsî- bütün diğer yönleri, dünyanın objektif olarak anlaşılması sürecinde ilgisiz ya da çapraşık yönler olarak görülüyordu. Evrenin bilgisi, şimdi, temelde, gayr-ı şahsî bir bilimsel araştırma meselesiydi ve başarılı olunduğunda bu çaba, (Pisagorculuk ve Eflatunculuk'ta görüldüğü gibi) manevî özgürlük tecrübesiyle değil, aksine, entelektüel hâkimiyet ve maddî iyileşme tecrübesiyle sonuçlanıyordu.

(6) Klasik dönemin kozmolojisi, insanın varoluşunu semâvî hareketlere göre tanımlayan ve etkileyen aşkın arketipal güçlerin mekânı olan gökyüzü anlayışıyla yer-merkezli, sonlu ve hiyerarşik iken ve ortaçağ kozmolojisi, bu genel yapıyı koruyarak, bunu Hıristiyan sembolizmine göre yeniden-yorumlarken; geleneksel semâvî-dünyevî dikotomisini / ikiliğini bütünüyle yok eden modern kozmoloji ise, sonsuz uzay boşluğunda varolan / yüzen bir gezegen dünya'sı varsayıyordu.

Artık gök cisimleri, aynı tabiî ve mekanik güçler tarafından hareket ettiriliyordu ve Yeryüzü'nde görülen aynı maddî öz'lerden oluşuyordu.

Yermerkezli kozmos'un çöküşü ve mekanistik paradigmanın yükselişiyle birlikte, astronomi, sonunda astrolojiden büsbütün koptu. Kadîm ve ortaçağ dünya tasavvurlarının aksine, modern evren'in gök cisimleri, esrarlı ya da sembolik bir önemi hâiz değildi; bunlar insan için var varolmuyordu; insanın yolunu aydınlatmak ya da hayatını anlamlandırmak için var değillerdi. Mahiyeti ve hareketleri, gerek insanın varoluşuyla, gerekse herhangi bir ilâhî gerçeklikle hiç bir ilişkisi olmayan, bütünüyle mekanistik ilkelerin ürünü olan tastamam maddî entitelerdi / şeylerdi.

Önceleri dış fizîkî dünyaya atfedilen bütün hususiyle insanî ye da şahsî nitelikler, şimdi, naif / çocuksu antropomorfik / insanbiçimci projeksiyonlar olarak görülüyor ve objektif bilimsel algıdan siliniyordu. Keza bütün ilâhî sıfatlar da, aynı şekilde, ilkel hurafelerin ve temennîci kaygıların bir sonucu olarak görülüyor ve ciddî bilimsel söylemden büsbütün uzaklaştırılıyordu. Ev-

ren, şahsî değil, gayr-şahsî idi; tabiatın yasaları, tabiatüstü değil, tabiî idi. Fizîkî dünya, kendinde içkin derûnî bir anlama sahip değildi; manevî hakîkatlerin görünür ifadesi ve tezahürü değil, donuk, kaskatı maddî bir dünyaydı.

(7) Evrim teorisi ile bu teorinin diğer alanlardaki sayısız sonuçları ve izdüşümlerinin entegre edilmesiyle birlikte, insanın tabiatı ve kökeni, tabiatın geçirdiği dönüşümlerin dinamikleri, şimdi, münhasıran tabiî nedenlere ve ampirik olarak gözlemlenebilir süreçlere atfedilebilir gerçekler olarak algılanıyordu. Newton'ın fizîkî dünya için başardığı şeyi, jeoloji ve biyolojideki (daha sonraları Mendel'in yaptığı katkı ve yardımlarla genetikteki) ilâve gelişmeler üzerine teorisini kuran Darwin, organik tabiatta gerçekleştirmeyi başardı.[8] (5)

Newtonyen teori, evrenin uzay boyutunun yeni yapısını ve kapsama alanını belirlerken, Darwinyen teori, tabiatın -hem uzun süresi boyunca, hem de onun varlığının, tabiattaki niteliksel dönüşümlerin sahnesi olması düzleminde- zaman boyutunun yeni yapısını ve kapsama alanını belirlemişti. Newton'la birlikte, gezegenlerin hareketinin eylemsizlik tarafından desteklendiği ve yerçekimi tarafından tanımlandığı kabul edilirken; Darwin'le birlikte, biyolojik evrimin, tesadüfî çeşitlenme tarafından desteklendiği ve tabiî seleksiyon tarafından tanımlandığı kabul edilmişti. Nasıl ki, Dünya, başka bir gezegen olmak için yaratılışın merkezinden uzaklaştırılmışsa, aynı şekilde, insan da, başka bir hayvan olmak için yaratılışın merkezinden uzaklaş/tırıl/mıştı.

Darwinyen evrim teorisi, Bilimsel Devrim tarafından tesis edilen entelektüel sâikin bir sürekliliğini, görünüşte nihâî ispatını sunuyordu ama öte yandan da, Bilimsel Devrim'in klasik paradigmasından önemli bir kopuşu gerek-

---

8 Burada Alfred Russel Wallace'ın -Darwin'den- bağımsız olarak 1858 yılında evrim teorisi formülü geliştirdiğini hatırlatmak gerekir; ki, Wallace'ın bu girişimi, kendi çalışmalarını yirmi küsur yıldır kamuoyuna açıklamayan Darwin'i, çalışmasını kamuoyuna açıklamaya kışkırtmıştır. Darwin ile Wallace'ın önemli öncülleri arasında Buffon, Lamarck ve Darwin'in dedesi Erasmus Darwin ve jeolojide de Lyell zikredilmelidir. Ayrıca Diderot, La Mettrie, Kant, Goethe ve Hegel'in de evrimci bir dünya kavrayışına doğru adım adım ilerlediklerini de hatırlatmakta yarar var.

tiriyordu. Zira evrim teorisi, tabiatın sonsuz ve aralıksız bir değişim, mücadele ve gelişim süreci yaşadığını kabul ederek, Kartezyen-Newtonyen tahmin edilebilir harmonik, düzenli ve tanzim edilmiş dünyasından temel bir kopuşu kışkırtmıştı. Böyle yapmakla, Darwinizm, hem Bilimsel Devrim'in sekülerleştirici sonuçlarını artırmış, hem de Bilimsel Devrim'in geleneksel Yahudi-Hıristiyan perspektifiyle uzlaşmasını ihlal ve iptal etmişti. Çünkü türlerin başkalaşabileceği bilimsel keşfi, insanın, bilinçli ve amaçlı olarak kendi kutsal kemal ve merkez noktasına yerleştirildiği Kutsal Kitabın durağan yaratılış hikâyesini ters yüz etmişti. Artık şimdi insanın Tanrı'dan geldiği daha az kesindi; oysa buna mukabil olarak, insanın daha düşük hayat / varlık biçimleri olan maymunlardan geldiği daha kesindi.

İnsan zihni, ilâhî bir lütuf değil, biyolojik bir âlet'ti. Tabiatın yapısı ve hareketi, Tanrı'nın şefkatli tasarım ve gâyesinin bir sonucu değildi; aksine, başarının erdeme yol açmadığı, uyumlanmaya yol açtığı *amoral* [ahlâk temelinden ve anlayışından yoksun], tesadüfî ve acımasız bir varolma mücadelesinin bir sonucuydu. Tabiatın geçirdiği değişikliklerin kökeni, Tanrı veya aşkın bir Akıl değil, aksine, Tabiat'ın bizatihî kendisiydi. Hayat süreçlerini tayin eden güç, Aristo'nun amaç-yönelimli form'ları ya da Kutsal Kitap'ın gâyeli Yaratılış'ı değil, aksine, tabiî seleksiyon ve [kör] şans'tı.

Dünyayı / yaratılışı başlatan ve daha sonra da bütünüyle şekillenmiş ve ebedî olarak tanzim edilmiş hâlde terk eden -ve Yahudi Hıristiyan vahyi ile modern bilim arasındaki son kozmolojik uzlaşma olan- erken dönem modern gayr-ı şahsî bir güç olarak Yaratıcı kavrayışı, şimdi, türlerin ve bütün diğer tabiî fenomenlerin kökeni konusunda dinamik bir naturalist açıklama sunan evrimci teorinin yükselişe geçmesi üzerine geri çekilmişti. İnsanlar, hayvanlar, bitkiler, organizmalar, kayalar ve dağlar, gezegenler ve yıldızlar, galaksiler ve bütün bir evren, şimdi, bütünüyle tabiî süreçlerin evrimci bir sonucu olarak görülebilirdi.

İşte bu şartlar altında, kâinât'ın, ilâhî akıl tarafından belli amaç doğrultusunda tasarlandığı ve tanzim edildiği, hem klasik Greklerin, hem de Hıristiyanları dünya tasavvurları açısından aslî bir önemi hâiz olan bu temel inancın artan bir şekilde tartışılabilir ve sorgulanabilir olduğu görülüyordu.

İsa-Mesih'in insanlık tarihine ilâhî müdahalesi ilkesine dayanan Hıristiyanlık doktrini -Tanrı'nın Oğlu'nun Dirilişi / Enkarnasyonu; İkinci Adem, Bâkire Doğum; yeniden-diriliş; İkinci Geliş gibi temel inanç ilkeleri- devâsâ mekanistik bir Newtonyen kozmosta salt varolma mücadelesi ekseninde kurgulanan Darwinyen evrim teorisinin hâkim olduğu bir bağlamda ve ortamda makul olmaktan uzak görülüyordu.

Aynı şekilde, Eflatuncu İdelerin zamanlarüstü metafizik âleminin mevcûdiyeti de makul kabul edilmiyordu. Ampirik dünyada varolan her şeyin, ilâhî bir gerçekliğe başvurmaksızın açıklanabileceği düşünülüyordu. Modern evren, artık bütünüyle seküler bir fenomene dönüşmüştü. Modern evren, hâlâ değiştiği ve kendisini sürekli olarak yaratan seküler bir fenomendi; sonsuz ve sâbit bir yapıya sahip olan ilâhî olarak inşa edilmiş bir nihâîlik değil, aksine, mutlak bir gâyesi olmayan, maddeden ve maddenin geçirdiği değişimlerden başka mutlak bir temeli bulunmayan sürgit şekillenen bir süreçti. Tabiatın, tek evrimci istikamet kaynağı olmasıyla ve insanın, tabiattaki tek bilinç sahibi bir varlık olarak kabul edilmesiyle birlikte, insanın geleceği yalnızca insanın elindeydi.

(8) Son olarak, ortaçağ Hıristiyan dünya tasavvurunun aksine, modern insanın -entelektüel, psikolojik ve spiritüel- bağımsızlığı, radikal olarak tasdik edilirken; insanın tabiî hakkını ve varoluşsal özerklik ve bireysel olarak kendini ifade etme potansiyelini engelleyeceği düşünülen herhangi bir dînî inanç ya da kurumsal yapı artan bir şekilde değersizleştiriliyordu.

Ortaçağ Hıristiyan'ı için bilgi'nin gâyesi, Tanrı'nın iradesine daha iyi itaat etmekken; modern insan için bilginin amacı, insanın iradesini tabiatla daha iyi birleştirmekti. İsa-Mesih'in tarihî tecellî ve tezahürüne, yanısıra da gelecekteki apokaliptik İkinci Geliş'ine dayanan Hıristiyanlığın manevî kurtuluş akîdesi, başlangıçta, beşerî uygarlığın ilâhî inayetin müdahalesiyle ilerlemesine ve böylelikle insanın, Tanrı-vergisi aklıyla kötülüğü fethederek defetmesine yol açacağı kabul edilen bir inançtı; daha sonraları, insanın doğal aklının ve bilimsel başarılarının, barış, aklî hikmet, maddî refah ve doğa üzerinde hâkimiyet gibi ilkelerin egemen olduğu seküler bir ütopyanın gerçekleştirileceği inancıyla başlangıçtaki akîde zamanla büsbütün yok olmuştu. Hıristi-

yan[lığın kötümser] İlk Günah, Düşüş ve kolektif beşerî suçluluk duygusu terk edilmiş, yerini, insanın kendi gelişimini tasdik eden, akılcılığın ve bilimin cehalet, meşakkat ve türlü sosyal rezaletler ve kötülükler üzerindeki kaçınılmaz zaferini ilan eden iyimser bir dünya algısı almıştı.

Klasik Grek dünya tasavvuru, insanın entelektüel ve spiritüel çabasının yegâne gayesinin, insan ile kozmos'un ve kozmosun ilâhî akıl'ının birleştirilmesi (ya da yeniden-birleştirilmesi) olduğuna vurgu yaparken; Hıristiyan dünya tasavvuru, insanın varoluş gâyesinin, insan ile dünyayı Tanrı ile yeniden birleştirmek olduğunu vurgularken; modern dünya tasavvurunun amacı, insan için mümkün olan geniş bir özgürlük alanı yaratmaktı: İnsanı, tabiattan; baskıcı siyasî, sosyal ya da ekonomik yapılardan; sınırlatıcı metafizik ya da dînî inançlardan; Kilise'den; Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sından; statik ve sonlu Aristocu-Hıristiyan kozmosundan; ortaçağ Skolastisizminden; antik Grek otoritelerinden; bütün primitif dünya kavrayışlarından özgürleştirmek/ti. Geleneği genel olarak bir tarafa atarak özerk insan aklının gücünü tesis eden modern insan, kendi yeni evreninin işleyen ilkelerini keşfetmek, yeni boyutlarını bulmak, genişletme ve seküler amacını gerçekleştirmek için yalnız başına yola koyulmuştu.

Burada anlattığımız modern dünya tasavvurunun hikâyesi, yalnızca kolay anlaşılması ve faydalı bir şekilde kullanılabilmesi için sadeleştirerek anlattığımız bir hikâyedir. Aydınlanma çağı süresince, bu anlattığımız ana hikâyenin yanıbaşında gelişen, birlikte varolan, modern düşüncenin hâkim karakterine karşı ilerleyen diğer önemli entelektüel yönelimler de vardır. Modern duyarlığın, daha ayrıntılı, daha karmaşık, daha paradoksal resmini daha sonraki bölümlerde çizeceğiz. Ancak önce biraz önce anlattığımız hâkim modern dünya tasavvuru ile modern dünya tasavvurunu oluşturan temel selefleri, klasik ve Hıristiyan dünya tasavvurları arasındaki olağanüstü diyalektiği daha yakından incelememiz gerekiyor.

ALTINCI BÖLÜM

KADÎMLER VE MODERNLER

Klasik Grek düşüncesi, Rönesans Avrupa'sına, Bilimsel Devrimi üretebilmek için gerekli olan en önemli teorik donanımları sunmuştu: Kozmos'ta rasyonel bir düzenin hükümfermâ olduğu sezgisi; Pisagorcu matematik; Eflatun tarafından tanımlandığı hâliyle gezegenler problemi; Öklid'çi geometri; Batlamyusçu astronomi; Dünya'nın hareket ettiğini belirleyen alternatif kadîm kozmoloji teorileri; Yenieflatuncu Güneş'in yüceltilmesi teorisi; atomcuların mekanistik maddecilikleri; Hermesçi ezoterizm ve nihayet Aristocu ve Pre-sokratik [Socrates-öncesi] ampirisizm, natüralizm ve akılcılık temelleri.

Bununla birlikte, modern zihnin karakteri ve yönelimi, antikiteyi bilimsel ya da felsefî otoriteler olarak kabul etmesi ama onların dünya tasavvurlarını ise primitif ve ciddî mülahazalara değmeyen bir dünya tasavvuru olduğunu söyleyerek değersiz görmesi olmuştur. Bu süreksizliği kışkırtan entelektüel dinamikler bir hayli karmaşık ve sıklıkla da çelişikti.

16. ve 17. yüzyıl Avrupa'sının bilim adamlarını tabiî fenomenleri ayrıntılı gözlemlemeye ve ölçümlemeye kışkırtan en üretken itici güçlerden biri, ortodoks Skolastik fizikçilerle matematiğe dayalı Pisagorcu-Eflatuncu mistisizmin heterodoks yeniden-canlanması arasında yaşanan ateşli tartışmalardı. Antikitenin en büyük natüralist ve ampirist bilim adamı olan ve çalışmaları

iki bin yıldır Batı biliminin destekleyici ve muhkem bir itici gücü işi ve işlevi gören Aristo'nun, romantik Rönesans Eflatunculuğunun tetiklediği yeni bilim tarafından küçümsenmesi ve bir kenara itilmesi hiç de küçük bir ironi olmasa gerektir. (Eflatunculuk, duyular dünyasını terk etmeyi en sistematik şekilde arzu eden spekülatif idealist düşünür Eflatun'a nisbetle geliştirilmiş tasvir ve tasavvurdur).

Ne var ki, Aristo'nun çağdaş üniversitelerce aptallaştırıcı bir dogmatist'e dönüştürülmesiyle birlikte, Hümanistlerin Eflatunculuğu, bilimsel muhayyileyi, taze bir entelektüel serüven duygusuna açmayı başarmıştı. Ancak daha derin düzlemde ise, ampirist, bu-dünyacı yönelimi, Bilimsel Devrim tarafından *en uç noktasına kadar* (*ad extremum*) götürülmüş ve gerçeğe dönüştürülmüştü. Aristo, bu devrimde tahtından edilmiş olmasına rağmen, bunun, Aristo'nun antik babası olduğu modern bilim tarafından Ödip kompleksi'yle başkaldırısından başka bir şey olmadığı söylenebilirdi.

Keza Eflatun da, aynı şekilde, tahtından edilmişti. Gerçekten de, gerçi Aristo bedenen uzaklaştırılmış olsa da, ruhen yaşıyor ve yaşatılıyorken; Eflatun, ruhen büsbütün yok edilmişti ama teorik olarak yaşatılıyordu. Kopernik'ten Newton'a kadar Bilimsel Devrim, doğrudan Eflatun'dan, onun Pisagorcu seleflerinden ve Yenieflatuncu haleflerinden devşirilen bir dizi strateji ve varsayıma dayanıyor ve bunlardan ilham alıyordu: Fenomenal dünyaya hâkim olan mükemmel zamanlarüstü matematiksel formlar arayışı; gezegenlerin hareketlerinin sürekli ve düzenli geometrik figürlere uyduğu *a priori / deneyle ispatlanmayan ama kabul edilen* inanç; ampirik göklerin görünüşteki kaosu tarafından yanıltılmaktan sakınma önerisi ve bilgisi; gezegenler problemi için önerilen gerçek çözümün güzelliğine, sadeliğine ve nefisliğine duyulan güven; Yaratıcı ulûhiyetin bir sûreti olarak Güneş'in yüceltilmesi; kâinâta ilâhî aklın nüfûz ettiği ve Tanrı'nın azametinin özellikle göklerde gün ışığına çıktığı inancı.

Geometrisi, hem Descartes'ın akılcı felsefesinin, hem de bütün bir Kopernikçi-Newton'cı paradigmanın temelini oluşturan Öklid (Euclid), çalışmaları bütünüyle Eflatuncu ilkeler üzerine inşa edilen bir Eflatuncuydu. Kepler ve Galileo tarafından geliştirildiği hâliyle modern bilimsel yöntemin bizatihî

kendisi, fizîkî dünyanın dilinin, ampirik tabiat gözleminin ve hipotez sınamasının, sistematik olarak niceliksel ölçü yoluyla gerçekleştirilmesi gerektiği inancının gerekçesini ve varoluş nedenini sunan sayıların diline dayandığını savunan Pisagorcu inanca dayanıyordu.

Dahası, modern bilim, oldukça çeşitlilik arzeden ve sürgit değişen maddî tabiatın, idare ettikleri, yönlendirdikleri fenomenleri aşan belli başlı birleştirici yasalara ve ilkelere kesinkes bağımlı olduğu bir gerçeklik olarak algılanan Eflatun'un temel gerçeklik hiyerarşisine dayanıyordu örtük olarak. Hepsinden de önemlisi, modern bilim, dünya düzeninin akılcı bir şekilde anlaşılabilirliği ve bu düzeni keşfetme yolculuğuna çıkan insanın temel asaleti fikrini dillendiren Eflatuncu inancın mirasçısıydı.

Ne var ki, sözkonusu Eflatuncu varsayımlar ve stratejiler, katı natüralizmi, Eflatuncu metafiziğin mistik ruhuna pek fazla yer bırakmayan bir paradigmanın yaratılmasına yol açmıştı kaçınılmaz olarak. Pisagorcu-Eflatuncu geleneğin hayranlıkla karşıladığı matematiğe dayalı formların esrarengizliği, şimdi, bütünüyle kayıplara karışıvermişti; bütün bunlar yetmiyormuş gibi, bir de geriye dönük olarak bakılıp, ampirik olarak tahkik ve ispat edilemez ve tabiî dünyanın bilimsel olarak anlaşılmasının önünde yapay bir kambur gibi görülmeye başlanmıştı.

Matematiğin açıklama gücüne ilişkin Pisagorcu-Eflatuncu gelenek tarafından ortaya atılan iddianın, sürekli olarak tabiat bilimi tarafından korunduğu ama bu apaşikâr anormalliğin (neden matematik, yalnızca kaba maddî olgular alanında sürekli olarak insicamlı ve enfes bir şekilde işlesin ki!) bazı derinlikli bilim felsefecileri arasında çeşitli soru işaretlerinin ve muammaların oluşmasına neden olduğu doğrudur.

Bununla birlikte, Newton'dan sonraki süreçte uygulamalı bilim yapan bilim adamlarının çoğu için, tabiattaki bu tür matematik düzenekleri, hiç bir sûrette derin bir anlamı olmayan, regüler düzenin işlemesini sağlayan belli bir mekanik eğilimi temsil eden düzenekler ve düzenlilikler olarak görülmeye başlanmıştı. Bunlar, insanın zihninin, Tanrı'nın zihnini idrak ettiği ifşa edici Formlar olarak görünmüyordu artık. Buna göre, matematiksel örüntüler ya da düzenekler, sadece "şeylerin doğasında" ya da insan zihninin tabi-

atında varolan şeylerdi; ve katışıksız ruhun ebedî değişmez dünyasının delilini sunan hakikatler olarak Eflatuncu bir ışıkta yorumlanmıyordu. Muhtemelen zamansız olsa da, tabiatın yasaları, şimdi, maddî bir kaide üzerinde yalnız başlarına öylece duruyorlardı orada ve herhangi bir ilâhî nedenden büsbütün koparılmışlardı.

Böylelikle, bir bakıma matematiğin kafa karıştırıcı müstesna durumu istisnâî olarak bir kenara bırakılacak olsa bile, genel olarak Eflatuncu felsefe akımı, modern bağlamda geçerli bir düşünce biçimi olarak görülmekten vazgeçildi ve bilimin niceliksel karakteri, bütünüyle seküler bir anlama büründürülerek niteliksel boyutu ihmal edilmiş oldu. Mekanistik tabiat biliminin tartışmasız başarısı ve felsefede pozitivist ampirisizmin ve nominalizmin yükselişi karşısında, Eflatuncu metafiziğin idealist iddiaları -sonsuz İdeler; gerçek varlığın ve anlamın gizli olduğu aşkın hakîkati; göklerin ilâhî mâhiyeti; dünyanın spiritüel olarak tanzim ve tayini; bilimin dînî anlamı- şimdi, primitif muhayyilenin gelişkin bir şekilde üretilen sofistike ürünleri olarak nitelendirilip terk edildi.

Ne var ki, Eflatuncu felsefe, paradoksal olarak, Eflatuncu varsayımları doğrudan tepetaklak ettiği görülen bir dünya tasavvurunun olmazsa olmaz şartı olarak iş ve işlev görmüştü. "18. yüzyılın mekanik felsefesi ile 19. yüzyılın materyalist felsefesinin 17. yüzyılın mistik matematik teorisinden yola çıkılarak geliştirilmiş olması, kaderin bir cilvesiydi."[9] (6)

Kaderin bir başka cilvesi de, klasik devlerin -Aristo ile Eflatun'un-, antikitenin küçük geleneklerinin elleriyle modernler tarafından yere serilmiş olmasıydı. Geç klasik ve ortaçağ dönemleri boyunca, Leucippus ile Democritus'un mekanistik ve maddeci atomculuğu; Philolaus, Heraclides ve Aristarchus'un hetorodoks (yermerkezli olmayan ve sâbit-olmayan) kozmolojileri; Pyrrho ve Sextus Empiricus'un radikal Şüphecilikleri- bütün bunların hepsi, kültürel olarak çok daha güçlü felsefenin üçlüsü Socrates, Eflatun ve Aristo

---

9 W. Carl Russ, "Kepler as Astronomer," The History of Science Society'nin içinde; *Johannes Kepler: A Tercentary Commemoration of His Life and Work.* (Baltimore: Williams and Wilkins, 1931): 36.

ile hâkim Aristocu-Batlamyusçu kozmoloji tarafından gölgelenmiş, handiyse ayaklar altma alınmış ve tuzla buz edilmişti.[10] (7)

Ancak bu küçük geleneklerin temsilcilerinin dünya tasavvurlarının Rönesans sırasında Hümanistler tarafından yeniden canlandırılması, bilim dünyasındaki bu hiyerarşiyi tepe taklak çevirmeye katkıda bulundu; dolayısıyla bu düşünürlerin geliştirdikleri fikirlerin ve ilkelerin pek çoğu Bilimsel Devrim sırasında varılan felsefî havada beklenmedik bir ilgi gördü ve coşkuyla karşılandı. Benzer bir restorasyon, seküler hümanizmleri ve izafiyetçi şüphecilikleri, aydınlanma felsefesinde ve daha sonraki süreçte ise modern düşüncede yenilenen bir ilgiye mazhar olan Sofistler için sözkonusu olmuştu.

Ne var ki, bir kaç spekülatif teorisyenin izole ve görünüşte kazara geliştirilmiş fikirleri, modern bilimin antik düşüncenin ve zihni/yeti/n eleştirel değerlendirmesini yapabilmesi için elbette ki yeterli değildi. Öte yandan, Eflatuncu ve Aristocu geleneklerden gelen çeşitli öncüllerin kullanışlılığı, onların yanlış yönlendirilen ve yeterince ampirik olmayan temellerinin dengelenebilmesi de bir hayli zordu. Ortaçağ ve Rönesans düşünürlerinin klasik altın çağ aydınlatıcılarının deha ve başarıları konusunda hissettikleri geriye-dönük hayret, her yandan, modern insanın pratik ve entelektüel üstünlüğünü ispatladığı zaman diliminde artık uygun görülmüyordu. Dolayısıyla, klasiklerden mevcut ihtiyaçları için faydalı olan her şeyi alan modern zihin, klasik antikite kültürünün edebî ve beşerî başarılarına büyük saygı duyarken, klasik kültürün kozmoloji, epistemoloji ve metafizik anlayışlannı naif ve bilimsel olarak hatalı görerek genelde gözardı etmişti.

Daha fazla silip süpürücü bir tavır, aynı zamanda Bilimsel Devrim'in ortaya çıkmasında da işlevsel olan kadîm geleneğin ezoterik unsurlarına -astroloji, simya, Hermesçilik'e- karşı geliştirilmişti. Kadîm astronominin ve bilimin bizzat kendisinin doğuşu, -dikkatle gözlemlenen gezegenlerin hareketlerinin in-

---

10 Bu cümlenin şöyle vuzuha kavuşturulması gerekir: Yermerkezli olmayan kozmolojiler, genellikle Eflatuncu-Pisagorcu geleneğin yan ürünüdür ve o yüzden Eflatunculuk'tan ziyade Aristocu-Batlamyusçu kozmoloji anlayışı tarafından belirgin bir şekilde karşı çıkılmış ve eleştirilmiştir. Eflatun'un bu konudaki konumu için 3 ve 4 numaralı dipnotlara bakılabilir.

sanların hayatlarında sembolik önemi olduğu için- göklerin, ilâhî önemin üstün alanı olarak anlaşıldığı primitif astrolojik kavrayışla yakından irtibatlıydı.

Daha sonraki yüzyıllarda, astrolojinin astronomiyle olan bağları, astronominin teknik ilerlemeler kaydetmesinde belirgin bir oynamıştı; zira astronomiye sosyal ve psikolojik önemini olduğu kadar devlet işlerinde siyasî ve askerî kullanışlılığını kazandıran şey, işte bu astrolojik varsayımlardı. Astrolojik tahminler, astrolojinin, gezegenler problemini çözümleme girişiminde astroloji mesleğine en hayatî itici güçleri ve ipuçlarını verdiği için, mümkün olan en doğru astronomik verilere sahip olmayı gerektiriyordu. Bilimsel Devrim'in hemen arefesinde, astronomi biliminin tam da astronominin en fazla yaygın olarak kabullenildiği bu dönemlerde -Helenistik dönem, yüksek Orta Çağlar ve Rönesans döneminde - en hızlı ilerlemelere tanık olması hiç de tesadüfî değildi elbette ki.

Öte yandan, Bilimsel Devrim'in en önde gelen savucuları, bu kadîm bağı koparmak için bir girişimde de bulunmamışlardı. Kopernik, *De Revolutionibus* başlıklı kitabında, ortaklaşa olarak "bütün beşeri bilimlerin başı" olarak atıfta bulunduğu astronomi ile astroloji arasında herhangi bir ayırım yapma yoluna gitmemişti. Kepler, kendi astronomik araştırmasına, "kürelerin semâvî müziği"ni arayış çabasının ilham kaynağı olduğunu itiraf ediyordu. Çağdaş astrolojideki kesinlik eksikliğini açıkça eleştiren Kepler, döneminin en önde gelen astroloji teorisyeniydi ve hem kendisi, hem de Brahe, Kutsal Roma İmparatoruna kraliyet astronomları olarak hizmet etmişlerdi. Tıpkı Rönesans astronomlarının çoğu gibi, Galileo bile, teleskopla ilgili keşiflerini gerçekleştirdiği 1609 yılında, hâmisi, Toskana Dükü'nünki de dâhil olmak üzere, rutin olarak astronomik doğum çizelgeleri hazırlamıştı. Newton, matematikteki çığır açan araştırmalarını erken dönemindeki astroloji ilgisinin kışkırttığını ve daha sonraları da uzunca bir süre simya incelemeleri yaptığını bizzat kendisi itiraf edecekti.

Bu öncülerin, astroloji ya da simya'ya bağlılıklarının gerçek boyutunu bugün kestirebilmek oldukça zordur; ama modern bilim tarihçisinin, bu öncü kişilerin tasavvur ve tahayyüllerinde, bilim ile ezoterik gelenek arasındaki ayırım çizgisini araştırmaya kalkışması beyhûde bir çabadır.

Zira bilim ile ezoterik gelenek arasında gözlenen husûsî işbirliği çabaları, aslında, bizzat Rönesans'ın bir normuydu ve bu işbirliği çabaları, modern bilimin doğuşunda kaçınılmaz bir rol oynamıştı: Bütün büyük Kopernikçi astronomlarda görülen Yenieflatuncu ve Pisagorcu matematik eksenli mistisizm ve Güneş kutsaması yönelimlerinin ötesinde, sayısız bilim adamının benzer eğilimlere sahip olduğunu görmek hiç de şaşırtıcı değildir: Sözgelişi, çalışmaları simya ve astroloji ilkeleriyle dolup taşan, tecrübeye dayalı bilimin yegâne öncüsü Roger Bacon'da; Kopernikçi sonsuz kozmos fikrinin savunucusu bilge ezoterikçi Giordano Bruno'da; modern kimyanın erken dönem temellerini atan simyacı Pacelsus'da; Yeryüzü'nün manyetizma teorisi, dünya-ruhunun bu manyetizmada tecessüm ettiği şeklindeki kanıtına dayanan William Gilbert'te; kan dolaşımını keşfinin, insan bedeninin, Dünya'nın dolaşım sistemlerinin ve kozmos'un gezegen hareketlerinin mikrokozmik yansıması olduğunu gün ışığına çıkardığına inanan William Harvey'de; mistik Rosicrucianizm'le yakın irtibat içinde olan Descartes'ta; ve nihayet Cambridge Eflatuncularıyla yakın ilişkisi iyi bilinen, kökenleri Pisagor ve ötesine kadar uzanan kadîm hikmet ve bilgelik gelenekleri çerçevesinde çalışmalarını yürüten ve dahası, evrensel yerçekimi yasası Hermetik felsefe model alınarak geliştirilen Newton'da bütün bu kadîm geleneklerin izlerini görmek mümkündü. O yüzden, Bilimsel Devrim'in modernliği, pek çok bakımdan şüpheliydi.

Bununla birlikte, Bilimsel Devrim'den ortaya çıkan yeni evren, pek o kadar belirsiz değildi ve astrolojik gerçekliğe ya da diğer apaşikâr bir şekilde ezoterik olan ilkelere bir yer bırakmadığı görülüyordu. Her ne kadar, orijinal bilimsel devrimciler, yeni bilimsel paradigmanın astroloji için neden olduğu problemlere hiç bir şekilde dikkat çekmemiş olsalar da, bu çelişkiler, diğerleri için kısa bir süre zarfında apaşikâr bir görünüm almıştı. Zira gezegen Dünya'sının, astrolojik düşüncenin temellerini aşındırdığı anlaşılıyordu; çünkü astrolojik düşünce, Dünya'nın, gezegenlerin neden olduğu etkilerin mutlak merkezî odağı olduğunu varsayıyordu. Sabit evrensel bir merkez olmanın ayrıcalıklı konumu olmaksızın Dünya'nın bu tür özel ve farklı kozmik dikkate lâyık olmayı sürdürebileceğini görmek çok zordu. Dante vasıtasıyla Aristo'dan devşirilen bütün bir geleneksel kozmografya, hareket eden Dünya, ön-

ceden spesifik gezegen gücünün husûsî alanı olarak tanımlanan semâvî alanlara geçerken çatırdıyordu.

Galileo ve Newton'dan sonra, semâvî-dünyevî ayırımı terk edilmişti ve bu ezelî dikotomi olmaksızın, astrolojik inanç sistemine yardımcı olan metafizik ve psikolojik öncüller çatırdamaya bağlamıştı. Gezegenler, kozmik bir akıl / zekâ tarafından hareket ettirilen arketipal semboller değil, eylemsizlik ve yerçekimi yoluyla hareket ettirilen şimdi sıkıcı maddî nesneler olarak bilinen, kabul edilen "varlıklar"dı. Astrolojinin esas itibariyle hayatî bir önemi hâiz olduğuna ikna olmayan Rönesans'ta yalnızca bir kaç düşünür vardı; oysa Newton'dan sonra, astrolojiyi incelenmeye değer olarak kabul edilen sadece bir kaç bilim adamı kalmıştı. Gözle görülür bir şekilde marjinalleştirilen astroloji, yeraltına çekildi, yalnızca küçük bir ezoterik topluluk içinde ve astrolojiyi sorgusuz sualsiz kabul eden kitleler arasında varlığını sürdürdü.[11] (8) İki

---

11 Son tarihî analizler, Restorasyon İngiltere'sindeki Rönesans ezoterizmindeki hızlı düşüşün nedeni, 17. yüzyıl İngiltere'sine damgasını vuran karmaşık sosyal ve çalkantılı siyasî atmosferdi. İngiliz İç Savaşı ve "Kargaşa Dönemi" (1642-60) devrimci başkaldırıları sırasında, astroloji ve Hermetizm gibi ezoterik felsefeler, son derece popülerdi ve bunların radikal siyasî ve dînî hareketlerle yakın ilişki içinde olmaları, egemen Kilise ve aristokrat sınıflar için tehdit olarak algılanıyordu. Sansürün delinmesi üzerine bu dönemde yayımlanan astrolojik almanaklar, İncil'den kat be kat fazla ilgi görüyordu ve William Lilly gibi hayli etkili astrologlar, isyancı güçleri teşvik ediyorlardı. Kavramsal düzlemde, ezoterik felsefeler, direkt manevî aydınlanmayı, hangi sınıfa veya cinsiyete mensup olursa olsun, potansiyel olarak her bireyin hakkı olduğuna; tabiatın her düzeyde ilâhîliğin ve ilâhî gücün nüfûz ettiği ve kalıcı olarak kendini dönüştürmeye muktedir olduğuna inanan radikal dînî aktivist hareketlerle otoriteryen politik hareketlerin birbiriyle uyumlu olduğu bir dünya görüşünü destekliyorlardı. 1660 yılındaki Restorasyon'dan sonra, ezoterik dünya görüşü ve radikal mezheplerın kışkırttığı ateşli eğilimleri durdurmak amacıyla öndegelen filozoflar, doktorlar ve din adamları sabit yasalarla işleyen donuk maddî parçacıklara dayanan mekanik felsefenin önemine vurgu yapıyorlardı.

Önceki dönemlerin sosyal kaosunun hayaletinin her yere nüfûz ettiği bir ortamda, Hermetik fikirlere sürgit saldırılıyor, üst sınıfların hâmilik yaptıkları ya da üniversiteler müfredatlarına aldıkları astrolojiyi terk ediyorlar ve (1660 yılında kurulan) Kraliyet Bilim Kurumu'nun geliştirdiği bilim, katı, ruhsuz maddenin büyüsünü ve manevî niteliklerini yok ettiği bir dünya olarak mekanistik doğa görüşünü benimseye başlıyordu. Modern bilimin temellerinin atılmasında kilit rol oynayan Kraliyet Bilim Kurumu'nun Robert Boyle ve

bin yılın en iyi bölümünde "bilimlerin klasik kraliçesi" ve imparatorlarla kralların rehberi olarak kabul edildikten sonra, astroloji, bütün saygınlığını yitirmişti artık.

Romantikler hâriç, modern zihin de Rönesans'ın, varoluşun özerk bir boyutu olarak kadîm mite karşı duyduğu büyülü ilgi de yavaş yavaş yok oldu. Tanrıların pagan fantazyanın renkli hayal mahsûlü icatlarından başka bir şey olmadığı anlayışının Aydınlanma'dan sonra tartışılması bile gerekmiyordu artık. Nasıl ki, Eflatuncu Formlar, felsefede ölmüş ve onların yerini, objektif ampirik "nitelikler", sübjektif kavramlar, kognitif kategoriler ya da linguistik "aile benzerlikleri" almışsa; aynı şekilde, antik tanrılar da, edebî karakterlerin, sanatsal imgelerin, herhangi bir ontolojik gerçeklik iddiası olmayan faydalı metaforların rolünü üstlenmişlerdi.

Christopher Wren gibi önde gelen figürleri,astrolojinin, geçerli olduğuna en azından kişisel olarak inanıyorlar -tıpkı Bacon gibi, astrolojinin reddedilmek yerine bilimsel olarak reforme edilmesi gerektiğini düşünüyorlar-dı; ancak politik ortam bütün bu adımlann atılabilmesi için bile son derece hoşgörüsüzdü; öyle ki, meselâ Boyle, astrolojiyi savunan bir kitabının ölümünden sonra basılmasını istemişti. Aynı hâdiselerin Newton'ın da başına geldiği ve eserlerini yayınlayan yayıncıların ve kurumların, Newton'ın bilimsel görüşlerinin ezoterik ve Hermetik arkaplanını katlederek, yok ederek çalışmalarını yayımladıkları artık bugün çok iyi biliniyor. Bu bir hayli ilginç konuyla ilgili olarak şu kaynaklara başvurulabilir: David Kubrin, "Newton's Inside Out: Magic, Class Struggle, and the Rise of Mechanism in the West," *The Analitic Spirit* (ed. H. Woolf). Ithaca: Cornell University Press, 1980; Patrick Curry, *Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England*, Priceton: Princeton University Press, 1989; Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, New York: Viking, 1972; ve P. M. Rattansi, "The Intellectual Origins of the Royal Society," *Notes and Records of the Royal Society of London 23*, 1968: 129-143.

Aynı entelektüel devrimin, cinsiyet konusunda iki farklı yaklaşım arasında (kozmik bir evlilik olarak kâinât tasavvurunun yansıması olan eril ve dişil'in "erotik" birleşmesi olarak Hermetik bilgi ideali ile, Bacon'cı eril hâkimiyeti programı arasındaki) epistemolojik çatışma açısından daha ayrıntılı analizi için ise şu kaynaklara bakılabilir: Evelyn Fox Keller, "Spirit and Reason in the Birth of Modern Science," *Reclections on Gender and Science*'ın içinde. New Haven: Yale University Press, 1985: 43-65; ve Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row, 1980.

Zira modern bilim, evreni, önceden ona projekte edilen / yansıtılan bütün insanî ve manevî özelliklerden temizlemişti. Dünya şimdi boş, donuk ve maddî nesne idi ve dolayısıyla -ister büyü yoluyla, ister mistisizm yoluyla, isterse ilâhî olarak tayin olunan bir otorite aracılığıyla olsun- tabiat ile hiç bir diyaloğa girebilmesi [ya da irtibata geçebilmesi] mümkün değildi. Yalnızca insanın eleştirel ve ampirik temelli rasyonel aklı / intellect'i gayr-ı şahsî olarak kullanmasıyla tabiatı objektif olarak algılayabilirdi. Aslında, gözkamaştırıcı çeşitlilikte epistemolojik kaynak (örneğin, *gezegen dünya*[12] (9) kavrayışına doğru yoğun imajinatif (anti-ampirik) bir şekilde bir sıçramanın gerçekleştirilmesi; Pisagorcu ve Yenieflatuncu estetik ve mistik inançlar; Descartes'ın yeni bir evrensel bilim konusunda gördüğü ilham verici düşü ve geliştirdiği yeni bilim tasavvuru ve bu misyonunu hayata geçirme konusunda ortaya koyduğu çaba; Newton'ın Hermesçi geleneğin ilhamıyla keşfettiği yerçekimi yasası; antik elyazmacıların (Lucretius, Arşimet, Sextus Empiricus ve Yenieflatuncuların) gördükleri yeni büyük ilgiler; çeşitli bilimsel teorilerin ve izahların temelde metaforik karakteri, bütün bunların hepsi bir araya gelerek veya getirilerek Bilimsel Devrim'in gerçekleştirilmesini mümkün kılmasına rağmen, bunlar, daha sonraları, yalnızca bilimsel keşif bağlamında önemli görülüyordu.

---

12 Galileo, *İki Ana Dünya Sistemine Dâir Diyalog*, s. 328: "Ben bugüne kadar [Dünyanın hareket ettiğini söyleyen] Pisagorcu yaklaşımı benimseyen ve takip eden kimse bulunmamasını şaşkınlıkla karşılarken, siz az da olsa bu kişilerin bulunmasını şaşkınlıkla karşılıyorsunuz. Dahası ben bu fikri benimseyen ve doğru olarak kabul eden kişilerin olağanüstü zekâ ve ferasetlerine yeteri kadar saygı ve hayranlık duyamadığımı düşünürken, onlar, makul tecrübenin kendilerine tersini gösteren aklı tercih etmek için kendi melekelerine işkence etmek için ne kadar da çok entelektüel çaba harcıyorlar öyle. Zira incelediğimiz şeye [Dünya'nın yörüngesine] karşı geliştirilen argümanlar, daha önce de gördüğümüz gibi, oldukça makul argümanlar; ve Batlamyusçuların, Aristocuların ve onların müritlerinin meseleyi son noktasına kadar adım adım ve inatla takip etmeleri, gerçekten de, onların etkilerinin güçlü bir göstergesidir. Bununla birlikte, [Dünya'nın Güneş'in etrafındaki] yıllık devr-i dâimiyle apaşikâr bir şekilde çelişen tecrübe ve deneyler, öylesine büyük bir güce sahipti ki, burada, Aristarchus ve Kopernik, aklın duyguyu fethetmesini ve diğerlerinin aklî kanıtları hiçe saydıkları için duygularının ve kör-inançlarının nasıl kölesi olduklarını düşündükçe benim hayretim sınır tanımaz bir şekilde artıyor."

Bilimsel tasdik bağlamında, herhangi bir hipotezin hakikat değerinin belirginleştirilmesi sözkonusu olduğunda, yalnızca ampirik delil ve akılcı çözümleme, meşrû epistemolojik temeller olarak kabul ediliyordu ve bu yaklaşım veya çözümleme biçimleri, Bilimsel Devrim'den sonraki süreçte bilimsel girişimlere damgasını vurmuştu. Klasik dönemin oldukça esnek, senkretik / iç içe geçirilerek uyumlanmış çeşitli mistik epistemolojileri ile onların gelişkin metafizik sonuçları şimdi artık büsbütün reddediliyordu.

Klasik kültür, Batı'nın imajinatif ve estetik inşalarını büyüleyen yüceltilmiş bir alan olarak kalmaya uzunca bir süre daha devam edecek. Modern düşünürlere, ilham verici siyasî ve ahlâkî fikirler ve modeller sunmayı sürdürecek. Grek felsefesi, Grek ve Latin dilleri, antik tarihin belli başlı olayları ve kişilikleri, modern zihinde hâlâ yoğun ilgi ve bilimsel saygı görmeye, hatta yüce bir saygı görmeye ilham vererek, kışkırtarak devam edecek.

Bununla birlikte, hümanistlerin klasik kültür nostaljileri, klasik kültürün modern zihin için artan ilgisizliğini gizleyemeyecektir. Zira felsefî ve bilimsel gerçeklik analizi açısından bakıldığında, klasik dünya tasavvuru, tarihî önemi, estetik ve imajinatif meziyetleri ne kadar çok olursa olsun, modern insanın kendi kavrayışı için haklı olarak sahip olduğunu iddia ettiği entelektüel güç ve yetkinlikle kesinlikle karşılaştırılamazdı.

Ne ki, bütün bunlara rağmen, antik Grek düşüncesi ve zihni, modern düşünceye ve zihne hâlâ derinlemesine sirayet ve nüfûz ediyordu: Bilim adamının dindarâne bir aşk ve vecdle giriştiği bilgi arayışında; dünyanın akla dayalı olarak anlaşılabileceğine ve kendisinin bunu gerçekleştirebilme kapasitene duyduğu örtük güvende ve ortaya attığı varsayımlarda; eleştirel karar alma ve verme bağımsızlığı ve insan bilgisini Greklerin yaşadıkları dünyanın çok çok ötesine taşıma dürtüsünde, inancında ve yolculuğunda Grek düşüncesinin izlerini her yerde ve her zaman görmek mümkündü.

YEDİNCİ BÖLÜM

SEKÜLERİZMİN ZAFERİ

Bilim ve Din: Erken Uyum

Bilimsel Devrimi müteakip Hıristiyanlığın karşı karşıya kaldığı kader, klasik düşüncenin karşı karşıya kaldığı kaderden farksız değildi; aynı zamanda, kendinden kaynaklanan türlü paradokslarla da maluldü. Nasıl Grekler, Bilimsel Devrim için gerekli olan teorik tedariki sağlamış idilerse, aynı şekilde, bütün dogmatik kaynaklarına rağmen, Katolik Kilisesi de, Batı düşüncesinin ve zihni/yeti/nin gelişmesini ve bilimsel anlayışın ortaya çıkmasını mümkün kılacak, içinde filizlenmesi için gerekli dölyatağı sunmuştu.

Kilise'nin yaptığı bu katkının mâhiyeti, hem pratik, hem de doktrineldi [akîdevî dönüşüm gerçekleştirmişti]. Ortaçağların başlarından itibaren, Kilise, manastırlarında, klasik kültürün başarılarının içinde muhafaza edilebildiği ve ruhlarının devam edebildiği Batı'daki yegâne sığınağı takdim etmişti. Ve birinci binyılın sona ermesiyle birlikte, Kilise, (onlar olmaksızın modern entelektüalitenin aslâ ortaya çıkamayacağı) geniş Skolastik araştırma ve eğitim girişimini resmî olarak desteklemiş ve teşvik etmişti.

Bu devâsâ kilise desteği eylemi, teolojik konumların kendine özgü şekillerde birbirleriyle çarpışmalarıyla meşrûlaştırılmıştı. Ortaçağ Kilise'sinin gelişen görüşüne göre, Kilise doktrininin kesin ve derin bir şekilde kavranılması, mukabil bir mantîkî açıklık ve entelektüel tutarlılık kapasitesini gerektiriyor-

du. Bu gerekçenin ötesinde, bir başka gerekçe daha ortaya çıkmıştı. Yüksek Ortaçağlarda, fizîkî dünyanın sürgit artan bir şekilde benimsenmeye başlanmasıyla birlikte, bilimsel anlayışın ve kavrayışın Tanrı'nın harikulâde yaratışının idrak edilebilmesinde ve takdir edilebilmesinde mukabil bir pozitif rolün benimsenmesi ihtiyacı ortaya çıktı.

Zira dünyevî hayattan ve "dünya"dan bütün o yorgunluğuna rağmen, Yahudi-Hıristiyan dini, yine de, bu dünyanın ontolojik gerçekliğine ve bu gerçekliğin iyi ve âdil bir Tanrı ile nihâî ilişkisine büyük vurgu yapıyordu. İşte burada, yalnızca insanoğlunun bu dünyada aktif sorumluluk duygusuna sahip olmasına bağlı olmakla kalmayan, aynı zamanda, bu dünyanın gerçekliğine, düzenine ve modern bilimin başlangıç yıllarında ise onun kâdir-i mutlak ve sonsuz hikmet sahibi Yaratıcı ile insicamlı ilişkisine de bağlı olan bilimsel arayışın gelişiminin ve hızlanmasının dînî önemi gizliydi.

Öte yandan, Skolastiklerin katkıları, sadece Grek fikirlerinin kusurlu bir şekilde Hıristiyanlaştırılmış yeniden-keşfinden ve desteklenmesinden ibaret değildi. Zira Skolastiklerin bu fikirleri yılmak bilmez bir inatla ve sabırla tetkik etmeleri ve eleştirmeleri, -henüz geliştirilmeye muhtaç da olsa eylemsizlik ve momentum formülasyonları, kendiliğinden yere düşen cisimlerin yeknesak hızları konusundaki fikirleri gibi- yeni alternatif teoriler ve kavramlar geliştirmeleri nedeniyledir ki, modern bilimin, Kopernik ve Galileo'dan itibaren kendi yeni paradigmasını vücûda getirebilmesi mümkün olabilmişti.

Ve belki de, en önemli sonuç getirici olay, Skolastiklerin teorik ilerlemelerinin spesifik tabiatı ya da Helenik düşünceye canlılık kazandırmaları değildi; daha ziyade, ortaçağ düşünürlerinin, modern takipçilerine veya haleflerine miras bıraktıkları, müşahhas varoluşsal tutumdu: İnsanın Tanrı-vergisi aklının, tabiî dünyayı kavrama kapasitesine ve dînî vazifesine sahip olduğuna teolojik-temelli ama kendinden son derece emin güven duygusu.

İnsanın yaratıcı Logos'la entelektüel / aklî irtibatı, -Aquinas'nın *aydınlatıcı akıl* dediği- faal aklın ilâhî ışığına sahip olma ayrıcalığı, *Hıristiyan bakışaçısı*'ndan insanın kozmosu anlamasına aracılık eden şeyin ta kendisiydi.

Descartes'ın *insan aklının tabiî ışığı* kavrayışı, bu ortaçağ kavrayışının yarı-sekülerleştirilmiş doğrudan mirasçısıydı. Modern zihnin bağımsızlığını savu-

nanların temel verilerinden biri hâline gelen, "otorite, en zayıf ispat kaynağıdır" diye yazan kişi *Summa Theologica*'nın yazarı Aquinas'dan başkası değildi. Modern rasyonalizmin, naturalizmin ve ampirisizmin hepsinin de Skolastik kökleri vardı.

Ancak 16. ve 17. yüzyıla gelindiğinde tabiat felsefecilerinin karşı karşıya kaldıkları Skolastisizm, çağın yeni ruhuna ilişkin hiç bir şey söylemeyen pedagojik dogmatizmin ihtiyarlayan yapısıydı. Onun sınırları içinde taze hiç bir şey çıkmıyordu dışarıya. Bu Skolastisizmin Aristo saplantısı, kılı kırk yaran sözlü ayırımları ve mantîkî muammaları, deneyle test edilebilecek sistematik bir teori sunma konusundaki başarısızlığı, bütün bunların hepsi, cesur genç bilimin ölümcül bir şekilde etkilenmemesi için entelektüel otoritesi mutlaka yıkılması gereken modası geçmiş, yeterince yaşlanmış bir kurum olarak görülüyordu. Bacon, Galileo, Descartes ve Newton'dan sonra Skolastisizm'in otoritesi belirgin bir şekilde çatırdadı ve Skolastisizm bir daha eski şöhretine yeniden kavuşamadı. O zamandan itibaren, bilim ile felsefe, teolojik meşrûlaştırmaya başvurmadan, insan aklındaki ilâhî bir ışığa müracaat etmeden, Skolastik metafiziğin ve epistemolojinin muazzam destekleyici üstyapısına başvurmadan ileri doğru yürüyebiliyordu artık.

Bununla birlikte, sonuç itibariyle Bilimsel Devrimi billûrlaştıran modern bilimin hiç bir şüpheye mahal vermeyecek kadar seküler karakterine rağmen, orijinal bilimsel devrimcilerin bizzat kendileri, kendi çalışmalarını dînî aydınlanmanın açıkça göze batan terimleri açısından gerçekleştirmeye, düşünmeye ve konuşmaya devam ediyorlardı. Onlar, kendi entelektüel başarılarını, kutsal misyona yapılan temel katkılar olarak algılıyorlardı. Onların bilimsel keşifleri, dünyanın ilâhî mimarisine, gerçek kozmik düzenin ifşalarına muzafferâne manevî uyanışlardı. Newton'ın coşkulu "Ey Tanrım! Senin düşüncelerini seni eksene alarak düşünüyorum!" şeklindeki çığlığı, modern bilimin doğuşunun yoldaki işaretlerine işaret eden bu tür uzayıp giden ilâhî vecdler dizisinin sadece son doruk noktasıydı.

Kopernik, *De Revolutionibus* başlıklı kitabında, astronomiyi, "beşerî olmaktan ziyade ilâhî bir bilim" olarak, niteliğinin asaleti bakımından Tanrı'ya en yakın bilim olarak kutluyordu ve güneş-merkezli teoriyi, Tanrı'nın

kozmosunun yapısal azametinin ve dakikliğinin gerçek yüzünü gözler önüne seren, ifşa eden bir teori olarak değerlendiriyordu. Kepler'in yazıları, kozmosun derûnî sırlarının birer birer gözünün önünde açılırken ilâhî olarak aydınlanmış olma duygusuyla dolup taştığını ifade eden yaklaşımlarla doluydu.[13] (10) Kepler, astronomları, "kâinât kitabı ile ilişkisi bağlamında en yüksek Tanrı'nın papazları" olarak ilan ediyor ve kendi rolünü de, "Kopernik'in daha önceleri O'nun Yüksek Varlık'ının huzurunda hizmet ettiği Tanrı'nın mabedinin kapısını, benim keşiflerimle, koruma onuru" olarak görüyordu.

Sidereus Nuncius başlıklı kitabında, Galileo, yaptığı teleskopik keşiflerden, Tanrı'nın kendi zihnini aydınlatan lütuf ve inâyetiyle mümkün kılınması olarak sözediyordu. Hatta daha dünyevî biri olan Bacon bile, insanlığın bilim vasıtasıyla ilerleyişini, insanlığın maddî iyileşmesinin Hıristiyan binyılına manevî olarak yaklaşımına tekabül ettiğini söyleyecek kadar açıkça dînî ve dindarâne terimlerle tasvir ve tasavvur ediyordu. Descartes, yeni evrensel bilim tasavvurunu ve bilimin sembolik olarak kendisine sunduğu sonraki düş'ü kendi çalışmasının ilâhî bir dayanağı olarak yorumluyordu: Tanrı, kendisine, kesin bilgiye giden yolu göstermiş ve onu, bilimsel arayışının nihâî başarısı konusunda kendisini temin etmişti. Ve Newton'ın başarısıyla birlikte, ilâhî doğum'un artık tamamlandığı düşünülüyordu. Yeni bir Yaratılış kitabı yazılmıştı. Alexander Pope'un Aydınlanma için ilan ettiği gibi:

---

13 Kepler, *Dünyanın Harmonileri*, V: "Şimdi, sekiz ay öncesinin şafağından itibaren, üç ay öncesinin parlak gün ışığından itibaren ve birkaç gün öncesinden itibaren, güneş benim harikulâde gözlemlerimi (speculations) aydınlatmaya başladığı zaman, artık beni hiç kimse durduramaz ve fikrimden vazgeçiremez. Çıldırırcasına, kendimden vecdle geçercesine itiraf ediyorum: Mısır'ın çok çok ötelerinden Tanrı'ma bir taşınabilir bir tapınak inşa etmek için Mısırlıların altın teknelerini çaldım! Eğer beni bağışlarsanız, coşkumu sürdürmek istiyorum. Eğer beni kınayacak olursanız, buna da katlanırım. Artık ölüm yakındır ve ben kitabımı yazıyorum: Kitabın şimdi okunması ya da gelecekte okunacak olması, hiç önemli değil benim için. Nasıl ki, Tanrı, bir şahit için [kendi varlığını kanıtlayacak kişinin çıkması için] alt bin yıl beklediyse, benim kitabım da bir yüzyıl bekleyebilir okuyucusuna, gerçek okuyucusuna kavuşabilmek için."

"Tabiat ve tabiat tasaları sırlı bir gecede gizleniyordu,
Tanrı, 'Newton, varolsun' demiş ve her taraf ışıkla kaplanmıştı."

Zira bilimsel devrimciler tarafından hissedilen tabiat yasalarını keşfetme büyük tutkusu ve iştiyakı, aslî Düşüş'le birlikte kaybedilen ilâhî bilgi'yi yeniden keşfettikleri duygusundan kaynaklanıyor, besleniyordu. Nihayet insan zihni, Tanrı'nın işleyen ilkelerini kavramaya başlamıştı. Yaratılış'ı tayin eden, bizzat ilâhî birer sanat eseri olan ebedî yasaların üzerindeki perde, şimdi, bilim tarafından kaldırılıyordu. Bilim yoluyla insan, Göklere ve Yer'e hükmeden matematiksel güzelliği, karmaşık dakikliği ve olağanüstü düzeni gözler önüne sererek Tanrı'nın büyük azametine hizmet ediyordu. Kâşiflerin yeni evrenlerinin esrarengiz mükemmelliği, onların hayretini, kendilerinin bu tür bir kozmosun Yaratıcı'sına atfettikleri aşkın zekâya çevirmeye zorluyordu.

Öte yandan, başlıca öncü bilim adamlarının dindarlıklarının genel olarak sergilediği dînî duyarlık doğrudan Hıristiyanlıkla da ilişkiliydi ve ilişkilendiriyordu. Newton, fiziğe olduğu kadar Hıristiyan teolojisine ve Kutsal Kitap araştırmalarına da derinlemesine vâkıf biriydi. Galileo, kendi Kilisesini, pahalıya patlayacak büyük bir hatadan kurtarmaya çalışıyordu ve Engizisyon'da yargılanmasına rağmen, dindar, samîmî bir Katolik Hıristiyan olarak kalmaya devam etmişti.

Ve bu bilim adamlarının Hıristiyan varsayımları, entelektüel olarak nüfûz ediciydi ve bilimsel ve felsefî teorilerinin temel dokusuna sinmişti. Hem Descartes, hem de Newton, kendi kozmolojik sistemlerini, Tanrı'nın varlığı varsayımı üzerine bina etmişlerdi. Zira Descartes'a göre, objektif dünya, Tanrı'nın zihninde varolduğu için istikrarlı, düzenli bir gerçeklik olarak mevcuttu; ve insan aklı, Tanrı'nın tabiatı icabı doğru ve âdil karakteri nedeniyle epistemolojik olarak güvenilirdi.

Yine aynı şekilde, Newton için de, madde, yalnızca kendisi açısından açıklanamazdı; aksine, maddenin, temel bir hareket ettiriciye, bir yaratıcıya, üstün bir mimar'a ve yönetici'ye ihtiyacı vardı ve zorunluydu bu. Tanrı, fizik dünyayı ve yasalarını tesis etmişti ve işte bu yasalarda, dünyanın süregiden varoluşu ve düzeni gizliydi. Gerçekten de, onun hesaplamalarındaki bazı belli

çözümlenemeyen sorunlar nedeniyle, Newton, Tanrı'nın müdahalesinin, tabiatın sisteminin düzenliliğini muhafaza edebilmek bakımından periyodik olarak zarûrî olduğu sonucuna varmıştı.

Uzlaşma ve Çatışma

Ne var ki, bilim ile Hıristiyanlık arasındaki bu erken uyum, hâlihazırda, türlü gerilimler ve çatışmalar sergiliyordu; zira yaratılışçı ontolojinin hâlâ yeni bir paradigma teşekkül ettiriyor olmasının dışında, -mekanik güçleriyle, maddî gökleriyle ve gezegen Dünya'sıyla- bilimsel evren, geleneksel Hıristiyan kozmos kavrayışlarıyla tam olarak uyumlu değildi. Yeni evrene ilişkin herhangi bir odaklanma veya yaklaşım, bilimsel bir delille değil, dînî bir inançla korunuyordu. Dünya ve insanlık, Tanrı'nın yaratışının metafizik bir sâbit ekseni olabilirdi ama hem dünyanın, hem de güneşin sayısız cisimler arasında yalnızca iki cisim olarak sınırsız nötr bir boşlukta hareket ettikleri bu konum, bütünüyle bilimsel bir anlayışla desteklenemezdi. Derin dindar bir matematikçi olan Pascal, "bu sonsuz uzayların ebedî sükûnetlerinden ürperiyorum" demişti. Entelektüel olarak hassas Hıristiyanlar, kendi dînî anlayışlarını, Hıristiyan dininin evrildiği antik ve ortaçağ kozmolojisinden bütünüyle farklı bir evren anlayışına uydurmaya, değiştirmeye ve ona göre yorumlamaya çalışıyorlardı ama metafizik boşluk, sürgit genişlemeye devam ediyordu. Aydınlanma'nın Newton'cı kozmos'unda, cennet ile cehennem, fizîkî mekânlarını / lokasyonlarını yitirmişti; tabiî fenomenler sembolik önemlerini kaybetmişlerdi; mucizeler ve beşerî olaylara yapılan gelişigüzel ilâhî müdahaleler, şimdi artan bir şekilde hiç de makul olarak görülmüyordu; zira bu, saat gibi işleyen üstün düzenlilikle çelişiyordu. Yine de, derinlerde kök salan Hıristiyan inancının bütünüyle reddedilmesi ender rastlanan bir hâdiseydi.

Dolayısıyla, tam bu noktada, çifte-hakîkate dayalı bir evrenin psikolojik olarak zorunlu olduğu inancı belirginleşti. Akıl ile iman, iki farklı alan'a ait hakîkatler olarak kabul edilmeye başlandı: Bir yanda Hıristiyan filozoflar ve bilim adamları vardı; diğer yanda ise, daha geniş ve eğitimli Hıristiyan toplum; bu iki taraf da, bilimsel gerçeklik ile ilâhî gerçeklik arasında gerçek bir bütünleşmenin sözkonusu olamayacağını düşünüyordu. Aquinas'yla zirve

noktaya çıkan, Skolastikler tarafından yüksek Ortaçağlar'da bir araya getirilen ama daha sonraları Ockham ile nominalizm tarafından geç ortaçağda birbirinden koparılan iman, Reformasyon'la, Luther'le, lâfzî Kutsal Kitap algısıyla, fundamnetalist Protestanlık'la ve Karşı-Reformcu Katoliklik'le bir yönde ilerlerken; akıl, Bacon'la, Descartes'la, Locke'la, ampirik bilimle, akılcı felsefeyle ve Aydınlanma'yla birlikte bir diğer yönde ilerliyordu. Bu iki yönelimi birleştirmeye dönük girişimler, Kant'ın, dînî tecrübeyi ahlâkî sâikle sınırlamasında olduğu gibi, genellikle ya bir tarafın ya da diğer tarafın karakterini koruyabilmesine imkân tanımıyordu.

Bilimle ve din'le birlikte, eş zamanlı olarak hayatî önem taşıyan ama farklı bir görünüm arzeden ve toplumun içinde olduğu kadar bireyin içinde de varolan metafizik bir şizma'yı / bölünme'yi yansıtan kültürün dünya tasavvuru, zorunlu olarak tam ortadan ikiye bölünmüştü. İnsanın iç dünyası için olduğundan daha az dış dünyaya uyduğu, geleneksel dünya için olduğundan çağdaş dünyaya daha az uyumlu olduğu ve Pazar gününe olduğundan bütün günlere daha az uyduğu belirtilen din, sürgit artan bir şekilde kompartımanlara ayrılıyor, parçalanıyordu.

Hıristiyan doktrinine / âmentüsüne hâlâ çoğunlukla inanılıyordu ve gerçekten de, sanki Aydınlanma'nın fizikçilerinin ve filozoflarının soyut mekanik evren anlayışlarına bir tepki olarak, bir dizi ateşli ve duygusal dînî hareket -Almanya'daki Güçlü Dindarlık hareketi, Fransa'da Jansenizm hareketi, İngiltere'deki Quaker'lar ve Metodistler hareketi ve Amerika'daki Büyük Uyanış hareketi- ortaya çıkmış ve 17. ve 18. yüzyıllarda yaygın bir halk desteği bulmuştu. Geleneksel Hıristiyanlık'taki sâdık ve samîmî dindarlık tarzı, yaygınlığını sürdürüyordu; bu yıllar, Batılı dînî müziğin, ikisi de Newton'ın *Principia*'sının yayımlandığı aylarda doğan, Bach ve Handel'le birlikte doruk noktasına ulaştığı yıllardı. Ancak bilimsel ve dînî duyarlıkların ve yönelimlerin, kendi yollarından gittikleri bu çoğulculuk ortamında, hâkim kültürel istikamet oldukça açıktı: Bilimsel akılcılık, tartışmasız bir şekilde yükselişe geçmişti ve insan tecrübesinin sürgit genişleyen alanlarında hükümranlığını ilan etmişti.

Newton'dan sonraki iki yüzyıl içinde, modern dünya tasavvurunun sekülerliği, bütünüyle kendisini tesis etmeyi başarmıştı. Mekanistik maddecilik,

açıklayıcı gücünü ve faydacı üretkenliğini dramatik bir şekilde ispat etmişti. Kabul edilen bilimsel ilkeleri -sözde mucizeler ve iman şifaları, kişilerin kendilerinin yaşadıklarını söyledikleri dînî ifşalar ve spiritüel coşkular, kehânetler, tabiî fenomenlerin sembolik yorumları, Tanrı ya da şeytan'la karşılaşmaları- reddettiği görülen tecrübeler ve olaylar, sürgit artan bir şekilde, çılgınlık veya şarlatanlık ya da aynı anda hem çılgınlık, hem de şarlatanlık olarak değerlendiriliyordu.

Tanrı'nın varlığına ya da aşkın hakîkate ilişkin sorular, eğitimli halk kitlelerinin ortak inanç sisteminin tanımlanmasında başlıca faktör hâline gelen bilimsel muhayyilede belirleyici bir rol oynama imkânlarını artık yitiriyorlardı. Hâlihazırda 17. yüzyılda, kendi dînî şüpheleri ve felsefî şüphecilikle karşı karşıya kalan Pascal, Hıristiyan inancının bir iddia sahibi olabilmesi için Hıristiyan inancını destekleyecek bir inanç sıçraması gerçekleştirmesi gerektiğine inanıyordu. Şimdi, Batı düşüncesinin başını çeken pek çok kişisi için, Hıristiyan inancının kaybeden tarafta yer aldığı görülüyordu.

Peki, bu durumda, 16. ve 17. yüzyılın bilimsel devrimcilerinin apaşikâr dindarlığından, 19. ve 20. yüzyıldaki bilim adamlarında gözlenen aynı ölçüde tutkulu sekülerizme geçişe neden olan şey neydi, o hâlde? Hiç şüphesiz ki, bu iki dönemin dünya görüşleri arasındaki metafizik bağdaşmazlık, bu kendiliğinden çeşitlilik arzeden sistemleri ve duyarlılıkları bir arada tutma çabasından kaynaklanan kognitif uyumsuzluk, sonuçta, meseleyi şu ya da bu yöne itecekti kaçınılmaz olarak. Hıristiyan vahyinin niteliği ve sonuçları, hiç kuşku yok ki, bilimsel ifşanın niteliği ve sonuçlarıyla pek de örtüşmüyordu. Hıristiyan imanı için zarûrî olan şey, havarilerin tanıklıklarının ve yorumlarının Hıristiyan aslî ve kurucu temelini oluşturduğu bir hâdise olan öldükten sonra İsa-Mesih'in yeniden-dirilişi inancıydı. Ancak bütün fenomenlerin düzenli tabiî yasalar açısından bilimsel olarak izahının neredeyse evrensel olarak kabul edilmesiyle birlikte, Hıristiyanlığın bu mucizevî temeline, yanısıra da, Kutsal Kitap'ta zikredilen diğer tabiatüstü fenomenlere, artık sorgusuz sualsiz iman edilemezdi. Ölünün topraktan kalkarak dirilmesi, mucizevî şifalar ve kehânetler, ilâhî-beşerî kurtarıcı, bâkire doğum, gökten gelen kudret helvası, sudan gelen şarap, kayalardan gelen su, denizlerin yarılması, bütün bunların

hepsi, modern zihin için artan bir şekilde gerçekleşmesi ihtimal dışı olan, kadîm muhayyilenin diğer mitik ya da efsanevî alaşımları ve karışımlarıyla pek çok benzerlikler taşıyan fenomenler olarak görülüyordu.

Hıristiyan vahyinin mutlak hakîkatine yöneltilen yıkıcı eleştiriler, aynı zamanda, Kutsal Kitap'ın değişken ve görünüşü itibariyle beşerî kaynaklarını ispat eden yeni akademik Kutsal Kitap araştırmaları disiplininden de gelmeye başlamıştı. Hem Rönesans Hümanistleri, hem de Reformasyon teologları, orijinal kutsal metinlerin onların tarihî otantikliklerinin ve bütünlüklerinin daha eleştirel bir şekilde okunmasına yol açan, Kutsal Kitap'ın orijinal Grek ve İbrânî kaynaklarına geri-dönüş konusunda bastırıyorlardı.

Bir kaç kuşaklık zaman dilimi içinde, bu tür araştırmalar sonrasında, Kutsal Kitap, ilâhî kaynaklı kutsal konumunu yitirmeye başladı. Kutsal Kitap artık Tanrı'nın sorgulanamaz otoritatif ve aslî Söz'ü olmaktan ziyade, yüzyıllar boyunca pek çok insan eli tarafından oluşturulan, toplanan ve edite edilerek değiştirilen çeşitli geleneksel edebî türlerdeki yazıların heterojen bir şekilde bir araya getirilmesiyle teşekkül ettirilen bir kitap olarak görülüyordu. Kısa bir zaman zarfında, Kutsal Kitap'ın metinsel eleştirilerinden hemen sonra, Hıristiyan dogma'sına / akîdesine ve Kilise'ye ilişkin eleştirel tarihî araştırmalar ve İsa'nın hayatına dair tarihî araştırmalar yapılmaya başlandı. Seküler tarihi ve edebiyatı analiz etmek için geliştirilen entelektüel beceriler, şimdi, Hıristiyanlığın kutsal temellerine tatbik ediliyordu; bütün bu araştırmalar, inananlar için tedirgin edici, sarsıcı sonuçlara yol açtı.

Bu tür araştırmalara, Yaratılış Kitabı'nda anlatılan yaratılış anlatısını devre dışı bıraktıran Darwin'in evrim teorisinin de katılmasıyla birlikte, Kutsal Kitabın vahyinin geçerliliği bütünüyle problemli hâle geldi. Aynı zamanda sanki insanaltı yaratıklardan türeyen bir insanın, Tanrı'nın sûretinde yaratılmış olduğuna inanabilmesi son derece zordu. Evrimin dayanağı, manevî bir tahavvül / değişim değil, aksine, biyolojik bir varolma savaşıydı. Newton'a kadar, bilimin temel temayülü, evrendeki tasarım deliline dayanarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye ve desteklemeye dönük bir temayülken; Darwin'den sonra bu temayül, tam tersi bir yöne kaymış, Tanrı'nın varlığına karşı bir argümana dönüştürülmüştü. Tabiî tarihin delilinin, Aşkın bir tasarımcı'dan zi-

yade, evrimci doğal seçim ve tesadüfî bir mutasyon / başkalaşım ilkeleri açısından izah edildiği gözleniyordu.

Hiç şüphesiz ki, Hıristiyanlığa inanan bazı bilim adamları, evrim teorisi ile Yahudi-Hıristiyan geleneğinin Tanrı'nın tedrîcî ve inâyetçi tarih planı fikri arasındaki yakınlığa dikkat çekiyorlardı. Bu bilim adamları, Yeni Ahit'in, insan ve tabiattaki ilâhî enkarnasyon / diriliş fikrine dayanan içkin evrimci süreç kavrayışıyla paralellikler kuruyorlar ve hatta Darwincilik'in, dînî izah ilkeleriyle bazı teorik arızalarını giderme ve tedavi etme çabası gösteriyorlardı.

Ne var ki, Kitab-ı Mukaddes'i sadece görünüşüne bakarak anlamaya genel olarak alışkın bir kültürde, Yaratılış Kitabı'ndaki türlerin orijinal statik yaratılışı ile Darwin'in uzun zaman ölçeğinde bunların *transmutasyona* uğradığına [türlerin birbirine dönüştüğüne] ilişkin delilleri arasındaki tutarsızlık belirginlik kazandıkça, daha fazla dikkat çekiyor ve sonuçta, bu durum, dindar insanların kitleler hâlinde dinden ve Kilise'den uzaklaşmalarını teşvik ediyor, artırıyordu.

Luther'le birlikte, ortaçağ Hıristiyan Kilisesinin monolitik / tekelci yapısı çatırdamıştı. Kopernik ve Galileo ile birlikte, bizzat ortaçağ Hıristiyan kozmolojisinin kendisi yerle bir olmuştu. Darwin'le birlikte ise, Hıristiyan dünya tasavvuru, bütünüyle çökme emareleri gösteriyordu.

Bilim ve akıl tarafından benzersiz bir aydınlanmanın yaşandığı bir çağda, Hıristiyanlığın "müjdeli haberler"i, sürgit metafizik yapısı bakımından daha az ikna edici bir hâl alıyordu; kişinin hayatını üzerine bina edeceği daha dayanıksız bir temel görünümü andırıyordu ve psikolojik olarak da daha az zorunlu bir fenomen olarak algılanıyordu. Bütün yaşanan hâdislerin inanılmazlığı, acı verici de olsa apaşikâr bir gerçeğe dönüşmüştü: Sonsuz ebedî bir Tanrı, birden bire, tarihin belli zamanında ve mekânında rezil bir şekilde bir insana dönüştürülmüştü. İki bin yıl önce bilinmeyen bir halk arasında, idrak edilmesi son derece zor olağanüstü geniş ve gayr-ı şahsî bir evrende milyarlarca yıldızdan birinin etrafından dönen önemsiz bir madde olarak bilinen bir gezegende, kısa bir hayat kesiti içinde vukû bulan muhkem ve sarsıcı bir kozmik ya da ebedî bir anlamı olması gereken böylesine harikulâde bir hâdise, artık akıllı ve akılcı insan için hiç de zorunlu olarak inanılması gereken bir hâdise olarak kabul edilmiyordu. Bir bütün olarak kâinâtın, bu harikulâde yo-

ğunluğun en küçük bir kısmıyla bile bir ilgisinin olmayacağına inanabilmek, -ki eğer bir "ilgiler"den sözetmek mümkünse tabiî- gerçekten inanılır gibi değildi. Bütün inanç ifadelerinin veya açıklamalarının göz önünde, ampirik ve bilimsel ifadeler olması gerektiğini emreden modern projektörün altında Hıristiyanlığın özü yok olup gitmekteydi.

Eleştirel modern akılın yargısında muhtemel olan şey, Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sının, insanın kendi hayatında dayanılmaz olarak gördüğü bütün acıları ve doğruları yanlışlarla dindirmek amacıyla kendi sûretinde icat ettiği içten-pazarlıklı bir fantezi ile antropomorfik / insan biçimli Tanrı projeksiyonunun özellikle kalıcı bir kombinezonundan ibaret bir şey olmalıydı. Eğer bunun tam aksine, duygusal olmayan insan aklı, somut bir delile yakından bağlanacak olursa, bu durumda, bu tür bir Tanrı'nın varolduğunu iddia etmek hiç de zorunlu olmayacaktı ve delillerin çoğu böyle bir Tanrı'nın varolmadığı yönündeydi zaten. Bilimsel veriler, tabiî dünyanın ve tabiî dünyanın tarihinin, gayr-ı şahsî bir sürecin ifadeleri olduğunu öne sürüyordu. Bu karmaşık fenomene neyin sebep olduğunu tam olarak söyleyebilmek, hem düzen'in hem de kaosun işaretlerini taşıyan, dramatik ama açıkça amaçsız, ilâhî müdahaleden yoksun olması anlamında kontrol dışı; bu ampirik gerçekliğin gerisinde yatan şeyi iddia edip tanımlayacak kadar ileri gitmek, entelektüel olarak makul olmayan, sadece dünya hakkında düş görmekten ibaret bir yaklaşım olarak değerlendirilmek zorundaydı. Kadîm kozmik tasarımlar ve ilâhî amaçlar ilgisi, mutlak metafizik meseleler ilgisi, fenomenlerin *niçin*'ine ilişkin ilgiler, şimdi, bilim adamlarının dikkatlerini yoğunlaştırmaktan vazgeçtikleri ilgilerdi. Aksine, bu bilim adamları için, maddî mekanizmaların, tabiat yasalarının ölçümlenebilir ve sınanabilir somut verilerin *nasıl*'ına odaklanmak somut sonuçlar vermesi bakımından daha faydalıydı.[14] (11)

---

14 Belki de burada klasik bilim ile modern bilim arasındaki en temel ayırım gizli: Aristo, dört temel neden -maddî neden, etkin neden, formel neden ve gâî /nihâî neden- ortaya atarken, modern bilim, sadece ampirik olarak test edilebilir iki nedeni sözkonusu etmişti. İşte bu nedenledir ki, Bacon, Tanrı'yı ve zihin'i tabiî dünyadan uzaklaştırdığı için Democritus'u övmüştü. Oysa Eflatun ve Aristo, nihâî nedenler'i sürekli olarak bilimsel açıklamalara girdiriyorlardı. Bu konuda, daha yeni bir görüş için biyolog Jacques Monod'a bakılabilir: "Bilim-

Bütün bunlar, basit bir miyopluktan ötürü, bilimin sapkınca bir şekilde katı gerçekler üzerinde ve daha "dar" bir bakış konusunda ısrar etmesinden kaynaklanmıyordu elbette. Daha ziyade, deneysel olarak teyit edilebilecek şeylerin, ampirik bağıntılar ve somut nedenler, yani yalnızca *nasıl* üzerinde yoğunlaşabiliyor olmasından kaynaklanıyordu. Teolojik tasarımlar ve spiritüel sebepler, bu tür sınamaya tabi tutulamazlar, sistematik olarak ayrıştırılamazlar ve dolayısıyla varolup varolmadıkları bilinemezdi. Bu nedenledir ki, soyut güçleri ve görünüşleri bakımından ne kadar asil olurlarsa olsunlar, son tahlilde, bir masaldan daha fazla tahkik edilemeyecek ve izah edilemeyecek olan aşkın ilkeleri bilimsel tartışmanın içine çekmektense, ampirik olarak delillendirilebilecek kategorilerle ilgilenmek daha iyiydi. Tanrı, hiç bir sûretle test edilebilecek bir entite / nesne değildi, olamazdı. Bu yüzden, Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sının mâhiyeti ve icrâ tarzı bilim tarafından keşfedilen gerçek / somut dünyaya uymuyordu.

Kıyametçi âhir zaman kehânetleri ve kutsal ritüelleriyle, tanrılaştırılmış beşerî kahramanı ve dünya kurtarıcısı motifleriyle, mucize hikâyeleriyle, ahlâkçılıklarıyla, azizleri ve kutsal emanetleriyle, Hıristiyanlığın, en iyi şekilde, inananlara umut ilham eden, hayatlarına anlam ve düzen veren ama ontolojik bir temeli olmayan başarılı halk miti olarak anlaşıldığı görülüyordu. Bu tür bir ışık ve bakış açısından bakıldığında, Hıristiyanlar iyi niyetli ama her şeye inanan safdil kişiler olarak görülebilirdi ancak.

Darwinizm'in zaferinden sonra (ve dikkate değer bir şekilde, Bishop Wilberforce ile T. H. Huxley arasında 1860 yılında yaşanan ünlü Oxford tartışmasının ardından), bilim, tartışmasız bir şekilde, teolojiden bağımsızlaşmayı başarmıştı. Darwin'den sonra, bilim, her zamankinden daha başarılı bir şekilde objektif dünya üzerinde odaklandığı için, sürgit küçülen dînî entelektüel çevrelerin dışında handiyse büsbütün terk edilen teoloji ise, münhasıran derûnî spiritüel meseleler üzerinde yoğunlaştığı için, bilim ile teoloji arasındaki

---

sel yöntemin köşetaşı... fenomenleri nihâî nedenlerle -yani belli 'amaçlar' açısından- yorumlamakla elde edilebilecek 'doğru' bilginin *sistematik olarak* reddedilmesidir." Jacques Monod, *Şans ve Zorunluluk: Doğal Modern Biyoloji Felsefesi Üzerine Bir Deneme*, (İng. çev.: A. Wainhouse), New York: Random House, 1972: 21.

herhangi bir şekilde daha fazla temas kurma imkânı pek mümkün görünmüyordu. Bilimsel olarak algılanabilir ve anlaşılabilir evren'den eski manevî hakîkatlerin nihâî olarak kopartılması acı gerçeğiyle yüzleşen modern teoloji, sürgit sübjektif bir konum benimsedi.

Hâlihazırda Reformasyon'dan itibaren sönmeye yüztutan bir doktrin olan Düşüş ve Kurtuluş'un sadece insanı değil, aynı zamanda bütün bir kozmos'u da ihata ettiği şeklindeki erken dönem Hıristiyan inancı, bütünüyle yok olmuştu artık: Eğer herhangi bir anlamı kalmışsa, kurtuluşa erme süreci, Tanrı ile insan arasındaki şahsî ilişkiyle sınırlanmıştı sadece. Şimdi, Hıristiyan imanının iç / kalbî ödüllerine vurgu yapılıyordu; ki bu, İsa-Mesih'in tecrübesiyle, gündelik dünya tecrübesi arasında köklü bir kopuş yaşandığı anlamına geliyordu. Tanrı, insandan ve bu dünyadan bambaşka bir öteki'ydi ve dînî tecrübenin kökeni esas itibariyle bu noktada gizliydi. Yaratılmış dünyanın apaşikârlığı ya da Kutsal Kitabın objektif otoritesi değil, "iman sıçraması", dînî bağlanmanın temel ilkesini oluşturuyordu.

Bu tür sınırlandırmalarla karşı karşıya kalan, modern Hıristiyanlık, yeni ve daha az ihata edici bir entelektüel rol üsteniyordu. Hem görünür dünyanın açıklayıcı bir paradigması olarak, hem de Batı kültürünün evrensel inanç sistemi olarak çağlar boyunca kalıcı bir rol üstlenen Hıristiyan vahyi, artık bu kudretini yitirmişti.

Hıristiyan ahlâkının, yeni / modern seküler duyarlık tarafından kolaylıkla değersizleştirilemeyeceği doğrudur. Zira pek çok gayr-ı Hıristiyan kişi için, hatta kendilerini açıkça agnostik ve ateist olarak ilan eden kişiler için bile, İsa tarafından öğretilen ahlâkî idealler, diğer herhangi bir ahlâk sistemi kadar hayranlık duyulacak ilkelerdir. Bununla birlikte, bir bütün olarak Hıristiyan vahyi -Kutsal Kitap'taki Tanrı'nın Sözü'nün Yanılmazlığı, ilâhî kurtuluş planı, mucizeler vesaire- artık ciddiye alınamazdı. Ne kadar etkileyici olursa olsun, İsa'nın basit bir insan olduğu artık artan bir şekilde apaşikâr bir gerçek olarak görülüyordu.

İnsanlığa şefkat ve merhamet duymak, hâlâ sosyal ve bireysel bir ideal olarak kabul ediliyordu ama bu inancın temeli, artık dînî olmaktan ziyade seküler ve hümanistik'ti. Dolayısıyla hümaniteryen bir liberalizm, Hıristiyanlığın

aşkın temellerini hesaba katmaksızın, Hıristiyan ethos'unun bazı unsurlarını destekliyordu. Nasıl ki, modern zihin, bir yandan Eflatuncu felsefenin ruh yüksekliğine ve ahlâkî tonuna hayranlık duyarken, öte yandan da eş zamanlı bir şekilde Eflatuncu felsefenin metafizik ve epistemoloji anlayışlarını reddediyor idiyse, keza Hıristiyanlık da, aynı şekilde, bir yandan, ahlâkî önermelerinden ötürü saygı duyulan ve hatta yakından takip edilen, öte yandan da, artan bir şekilde daha kapsamlı metafizik ve dînî iddialarına şüpheyle bakılan bir din olarak varlığını sürdürüyordu.

Ayrıca hiç de azımsanamayacak miktarda bilim adamı ve filozofun gözünde, bilim, dînî bir anlam içeriyordu ya da dînî bir yorumlamaya açıktı yahut da kâinâtın dînî açıdan yorumlanmasına açık bir kapı bırakabilecek bir hizmet sunabilirdi. Tabiatın formlarının güzelliği, tabiattaki çeşitliliğin büyüleyiciliği, insan bedeninin olağanüstü karmaşık bir şekilde fonksiyon görmesi, insan gözünün ya da insan zihninin evrimci bir şekilde gelişmesi, kozmosun matematiğe dayalı olarak tanzim edilmesi, gökyüzü uzayının tahayyül edilemez çapı ve görkemi, bütün bunlar bazı bilim adamları ve filozoflara göre, ilâhî bir akıl'ın (intelligence) ve mucizevî sofistikasyona sahip bir kudretin varlığını gösteriyordu.

Bununla birlikte pek çok diğer bilim adamı ve filozof, bu tür fenomenlerin, fiziğin, kimyanın ve biyolojinin tabiî yasalarının doğrudan ve gelişigüzel sonuçları olduğunu öne sürüyordu. Kozmik bir inâyetin güvenliği özlemini çeken ve kendi değer ve amaç kapasitesini kişileştirmeye ve projekte etmeye açık olan İnsan psişe'si, tabiatın tasarımında daha fazla şey görmek isteyebilirdi; ama bilimsel anlayış ve kavrayış, bu tür temennîci antropomorfikleştirmelerin ötesindeydi: Bütün bir kozmik evrim / gelişim senaryosunun, şans ve zorunluluğun doğrudan sonucu, yani tabiî yasaların kendiliğinden ve gelişigüzel bir etkileşimi olarak açıklanabilir olduğu görülüyordu. Bu açıdan bakıldığında, herhangi bir görünür dînî açıklamanın, şiirsel ama mevcut delillerden bilimsel olarak haklılaştırılamayan tahminler olarak yargılanması kaçınılmazdı. Tanrı, "gereksiz bir hipotez"di.[15] (12)

---

15 Bu, Newton'cu sentez tarafından mükemmelleştirilen güneş sistemine ilişkin geliştirdiği yeni güneş sistemi teorisinde Tanrı'nın olmamasını sorgulayan Napolyon'a Fransız astronom

Felsefe, Siyaset, Psikoloji

Bu yüzyıllar boyunca felsefede gözlenen paralel gelişmeler, aynı seküler ilerlemeyi pekiştirdi. Bilimsel Devrim ve erken Aydınlanma çağlarında, din, filozoflar arasındaki konumunu devam ettirdi ama bilimsel zihni/yeti/n niteliği tarafından hâlihazırda dönüştürülüyordu. Geleneksel, Kutsal Kitap Hıristiyanlığının yerine, Voltaire gibi Aydınlanmacı Deistler, "rasyonel / akılcı din" ya da "doğal din" anlayışını savunmaya başladılar. Bu tür bir din, yalnızca tabiatın rasyonel bir şekilde değerlendirilmesi ve evrensel ilk neden'in gerekleri açısından değil, aynı zamanda, Batı'nın diğer kültürlerin dinleriyle ve ahlâk sistemleriyle karşılaşması için de daha uygun bir din olacaktı; ki buradaki karşılaşma, pek çok kişinin, ortak insan tecrübesinde kök salan evrensel bir dînî duyarlılığın varolduğu gerçeğine inanmasına yol açıyordu.

Bu tür bir bağlamda, Hıristiyanlığın mutlak iddiaları, özel imtiyazlı konumunu sürdüremezdi. Newton'ın kozmik mimarisi, kozmik bir mimarın varlığını zorunlu kılıyordu; ancak bu tür bir tanrı'nın sıfatları, dinin esrarengiz vahyî iddialarından değil, aksine, Tanrı'nın yaratışının / yarattıklarının ampirik olarak incelenmesinden uygun bir şekilde devşirilebilirdi. Daha önceki -primitif, Kutsal Kitaba dayalı, ortaçağ dini gibi- dînî kavrayış biçimleri, şimdi, tanzim edilmiş bir yaratılışa hükmeden / hükümran olan gayr-ı şahsî rasyonel bir tanrı anlayışına dayanan çok daha olgun bir kavrayış biçimine doğru atılmış "çocuksu", emekleme safhasının adımları olarak kabul edilebilirdi.

Ne var ki, rasyonalist / akılcı Tanrı, kısa bir süre sonra, felsefî desteğini yitiriverdi. Descartes'la birlikte, Tanrı'nın varlığı, iman yoluyla değil akıl yoluyla tespit, tasdik ve teyit edildi; ama yine de Aydınlanma çağının zirve filozofları Hume ile Kant'ın farklı şekillerde de olsa dikkat çektikleri gibi, bu teme-

---

ve Matematikçi Pierre Simon Laplace'ın verdiği ünlü cevaptı. Gezegenlerin hareketlerindeki belli açık düzensizlikler nedeniyle Newton, güneş sisteminin, istikrarını sürdürebilmesi için zaman zaman ilâhî ayarlamaları zorunlu kıldığına inanıyordu. Laplace'ın cevabı, onun, her bilinen seküler varyasyonun (sözgelişi Jüpiter ve Satürn'ün değişen hızlarında gözlendiği gibi) ve dolayısıyla bizatihî güneş sisteminin kendisinin, ilâhî bir müdahale olmaksızın kendi başına istikrarlı olduğunu ispat etmedeki başarısının bir yansımasıydı.

le dayanarak, Tanrı'nın kesin varlığı kesinkes ispatlanamaz ve desteklenemezdi. Ockham'ın dört asır önceden uyardığı gibi, ampirik olarak temellendirilen bir aklı fazlasıyla aşan meselelerde rasyonel felsefenin söyleyemeyeceği çok şey vardı.

Aydınlanma çağının başlarında, geç 17. yüzyılda, Locke, dünyanın bütün bilgisinin duyu tecrübesine yerleştirerek ve ardından da bu tecrübe üzerinde kafa yorarak Bacon'ın ampirist ilkesinin izinden sistematik olarak gitmişti. Locke, kendi dînî yönelimi bakımından Deist biriydi ve Tanrı'nın varlığının mantîkî olarak apaşikâr bir şekilde mevcut olan sezgilerden yola çıkılarak ispat edilebileceği şeklindeki Descartes'ın kesinliğini koruyordu.

Ne var ki, Locke'un şampiyonluğunu yaptığı ampirisizm, somut tecrübe ile test edilebilecek insan aklının bilgi kapasitesini zorunlu olarak sınırlıyordu. Art arda gelen diğer filozoflar da ampirist temelden daha kesin sonuçlar çıkardıkça, felsefenin artık Tanrı hakkında, ruhun ölümsüzlüğü hakkında, özgürlük hakkında ya da somut tecrübeyi aşan diğer fenomenler hakkında haklılaştırılabilir iddialar ortaya atamayacağı açık bir şekilde anlaşıldı.

18. yüzyılda, Hume ile Kant, hissedilebilir olan'dan hissedilebilir-üstü'ne doğru ilerleyen nedensel akıl yürütmeyi kullanmanın savunulamaz olduğuna dikkat çekerek Tanrı'nın varlığı lehindeki geleneksel felsefî argümanları çürüttüler. Yalnızca mümkün tecrübe alanı, yani duyumsamada kaydedilen somut tikeller alanı, geçerli felsefî sonuçlara varılmasını mümkün kılabilecek herhangi bir temel sunabiliyordu.

Bütünüyle seküler bir düşünür ve şüpheciliğinde çok daha uzlaşmaz biri olan Hume'a göre, aslında mesele çok basitti: Bu dünyanın problemli bir delilinden yola çıkarak, Hıristiyanlığın belli bir iyi ve her şeye kudreti yeten Tanrı'sının kesinkes varolduğu sonucunu çıkarmak, olsa olsa felsefî bir saçmalıktı.

Bununla birlikte, son derece dindar ve Hıristiyan vicdanının ahlâkî zorunluluklarını korumaya niyetli biri olan Kant bile, yine de, Descartes'ın gülünç felsefî şüpheciliğinin onun *cogito*'dan devşirdiği Tanrı'nın kesin varlığı konusundaki dogmatik iddialarıyla birlikte birdenbire anlamsızlaştığını görmüştü. Kant'a göre, Tanrı, bir bilinemez aşkın'dı; düşünülebilir ama biline-

mez; yalnızca insanın derûnî ahlâkî görev duygusu yoluyla hissedilebilir bir varlık'tı. Ne insan aklı, ne de ampirik dünya, ilâhî bir gerçekliğin herhangi bir doğrudan ya da apaşikâr bir işaretini sunabilirdi. İnsan, Tanrı'ya inanabilirdi; ruhunun özgürlüğüne ve ölümsüzlüğüne inanabilirdi; ama bu iç / derûnî kanaatlerin veya duyumsamaların rasyonel olarak kesin olduğunu iddia edemezdi. Zira hakîkî bir modern filozof için, Tanrı hakkındaki metafizik kesinlikler ya da benzeri hükümler, makul bir şekilde tahkik edilme temelinden yoksundu ve sahteydi. Hem ampirisizmin, hem de eleştirel felsefenin kaçınılmaz ve kesin sonucu, modern felsefeden bütün teolojik alttabakaları söküp atmak olacaktı.

Öte yandan, Fransız Aydınlanması'nın daha katı ve keskin düşünürleri, gözle görülür bir şekilde, yalnızca şüpheciliğe değil, aynı zamanda da, bilimsel keşiflerin entelektüel olarak en haklılaştırılabilir sonucu olarak ateist materyalizme de meylediyorlardı. Aydınlanma'nın muazzam kültürel eğitim projesi *Ansiklopedi*'nin baş editörü Diderot, kendi şahsî hayatında dînî hayattan Deizm'e, sonra şüpheciliğe ve son olarak da deistik bir ahlâkla muğlak bir şekilde birleştirilen materyalizme doğru kayan, düşünen bir insanın tedrîcî dönüşümünü resmediyordu.

Çok daha uzlaşmaz kişi, insanı, bütünüyle maddî bir nesne, bağımsız bir zihin ya da ruh sahibi olma illüzyonunun basitçe fizîkî unsurlarının etkileşimiyle üretildiği organik bir makina olarak resmeden fizikçi La Mettrie idi. Hedonizm / hazcılık, La Mettrie'nin savunmaktan hiç bir zaman çekinmediği bu tür bir felsefenin etik bir sonucuydu.

Keza fizikçi Baron d'Holbach da aynı şekilde maddenin belirlenimlerini yalnızca anlaşılabilir bir entite / nesne olarak onaylıyor ve tecrübe karşısında dînî inancın saçmalığını ilan ediyordu: Dünya'da kötülüğün çokluğu göz önünde bulundurulacak olursa, Tanrı, ya güçsüz ya da adalet ve merhametten yoksun olmalıydı. Öte yandan, iyi ile kötünün gelişigüzel tekrarı, herhangi bir inayet ve lütuf sahibi bir kudretten yoksun olan kör bir madde evrenine kolaylıkla uyuyordu. Ateizm, insan türünü tehlikeye sokan dînî fantazya umacı'larını yıkmak için zorunluydu. İnsanın, yeniden tabiata, tecrübeye ve akla döndürülmesi gerekiyordu.

Comte, Mill, Feuerbach, Marx, Haeckel, Spencer, Huxley ve bir bakıma farklı bir ruhla Nietzsche, geleneksel dinin ölüm fermanını verirlerken, Aydınlanma'nın seküler ilerleyişini, mantîkî sonuçlarına kadar götürecek olan dönem, 19. yüzyıl olacaktı. Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sı insanın kendi icadıydı ve bu yaratığa duyulan ihtiyaç, kaçınılmaz olarak modern insanın olgunlaşmasıyla büsbütün ortadan kalkmıştı. İnsanlık tarihi, mitik ve teolojik aşamadan, metafizik ve soyut aşamaya ve son olarak da pozitif ve somut olan'a dayanan bilim'deki nihâî zaferine kadar ilerleyen bir ilerlemeci tarih olarak anlaşılabilirdi.

Bu insan ve madde dünyası, açıkça ispatlanabilir bir gerçeklikti. "daha yüksek" manevî varlıklara ilişkin metafizik spekülasyonlar ise, boş entelektüel kuruntudan daha fazla bir şey değildi, insanlığa ve onun şimdiki kaderine zarar veriyordu. Modern çağın görevi, zaten insanın kendi iç tabiatının salt bir yansıması olan Tanrı'nın insanlaştırılmasıydı. Belki dünya fenomenlerinin gerisinde yatan "bir Bilinemeyen"den sözedilebilirdi; ama belli bir halklılık payıyla söylenebilecek tek şey buydu sadece. Modern dünya tasavvuruna daha gözle görülebilir ve daha pozitif olarak katkıda bulunabilir olan şey, dünyanın fenomenlerinin, insanlığın tahmin edilemeyecek ölçülerde faydasına olan bilim tarafından müthiş bir şekilde kavranabileceği ve bu kavrayış biçimlerinin esas itibariyle natüralist olduğuydu.

Geriye kalan ve cevaplandırılmayı bekleyen tek sorun, bütün bir evren fenomenini kimin ya da neyin başlattığı meselesiydi; ancak entelektüel dürüstlük, bu tür bir araştırmada herhangi bir kesin sonuca varılmasını ya da bu meselede herhangi bir ilerleme kaydedilmesini önlüyordu. Bu sorunun cevabı, epistemolojik olarak insanın idrak alanının ötesinde gizliydi ve daha yakın ve daha kolalıkla ulaşılabilir entelektüel hedefler, artan bir şekilde insanın ilgisinin ötesindeydi. Descartes ve Kant ile birlikte, Hıristiyan inancı ile insan akılcılığı arasındaki felsefî ilişki, her zamankinden daha fazla kopma eğilimi gösterdi. 19. yüzyıla gelindiğindeyse, bir kaç istisna hariç, bu ilişki fiilen bitmişti.

Ayrıca modern zihnin sekülerleşmesi ve geleneksel dînî inançtan kopuş gibi aynı hedefe doğru bastıran epistemolojik olmayan -siyasî, sosyal, ekono-

mik, psikolojik- pek çok faktör daha vardı. Sanayi Devrimi, bilimin üstün faydacı değerini ispat etmeden önce bile, diğer kültürel gelişmeler, bilimsel görüşün dînî görüşten üstün olduğunu öne sürüyorlardı. Bilimsel Devrim, Reformasyon'u müteakip patlak veren din savaşlarının yol açtığı yoğun çalkantı ve yıkımın tam ortasında doğmuştu; farklılaşan Hıristiyan mutlakıyetçilikleri adına verilen bu savaşlar, Avrupa'da en az bir yüzyıl süren bir krizin yaşanmasına neden olmuştu.

İşte bu şartlarda, bırakın tek başına evrensel bir merhamet önermesini, Hıristiyan anlayışının bütünlüğüne büyük bir şüpheyle bakılıyordu; yanısıra da, Hıristiyanlığın, dünyayı görece barış ve güvenliğin hâkim olduğu bir yere dönüştürme kabiliyetinden şüphe duyulur olmuştu. Reformasyon'un ardından Avrupa nüfusu tarafından tecrübe edilen -ister Lutherci, Zwingli'ci, Kalvenci, Anabaptist, Anglikan, Püriten, isterse Katolik olsun- artan dindarlık ateşine rağmen, kültürün, evrensel olarak geçerli bir dînî hakîkat üzerinde ittifak etmeyi başarmasının, daha az tartışma yaratacak kadar sübjektif ve rasyonel olarak daha fazla ikna edici başka bir dînî sistem yaratma ihtiyacının doğduğu apaşikar bir gerçekti.

Böylelikle, bütün siyasî ve dînî sınırları barışçıl bir şekilde aşan daha yaygın ve müşterek olarak kabul edilebilir bir kavramsal çerçeve sunan seküler bilimin nötr ve ampirik olarak daha kolay tahkik ve ispat edilebilir dünya tasavvuru, eğitimli sınıflar arasında daha gayretli bir taraftar kitlesi toplamayı başardı. Nasıl ki, Reformasyon sonrası kan gölünün son büyük sarsıntıları hızla yayılmışsa, aynı şekilde, Bilimsel Devrim de tamamlanmak üzereydi. Otuz Yıl Savaşları'nın son on yılı (1638-1648), Galileo'nun *İki Bilime Dâir Diyalog* başlıklı kitabıyla, Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* başlıklı kitabının neşredilmesine ve yanısıra da Newton'ın doğuşuna tanık olmuştu.

Spesifik olarak daha politik nitelikli şartlar da ayrıca, dinden kopuşa yol açan modern değişimde kendine özgü bir rol oynayacaktı. Yüzyıllardır, Hiyerarşik Hıristiyan dünya tasavvuru ile feodal Avrupa'nın yerleşik sosyo-politik yapıları arasında Tanrı, papa ve kraldan oluşan geleneksel otorite figürleri etrafında merkezlenen hayatî önemi hâiz bir ilişki kurulmuştu. 18. yüzyıla gelindiğinde, bu ilişki, karşılıklı olarak iki tarafa da zarar vermeye başladı. Sürgit

artan bir şekilde görünür bir hâl alan birinin [Hıristiyanlık dini'nin] akıl dışılıklarıyla, diğerinin [politika'nın] zorbalıkları ve adaletsizlikleri, yaşlı bunamışlığının insanlığın [Avrupa'nın] daha büyük bir çoğunluğu için başkaldırıya neden olduğu bir sistem imgesi üretmek için birleşmişlerdi.

Fransız filozofları -Voltaire, Diderot ve Condorcet- ile onların Fransız devrimcileri arasındaki takipçileri, eski rejimin muhafazakâr kurumlarıyla etle tırnak gibi iç içe geçerek ittifak yapan Kilisenin bizatihi kendisinin, zenginliği ve gücüyle reaksiyoner güçlerin kalesi olduğunu kabul ediyorlardı. Bu Aydınlanma filozoflarına göre, örgütlü ruhban sınıfının gücü, uygarlığın ilerleyişinin önünde amansız bir engel oluşturuyordu. Ekonomik ve sosyal sömürü meselesine ilâve olarak, filozofların çağdaş bir hayatta son derece irkiltici buldukları sansür, hoşgörüsüzlük ve entelektüel katılık, doğrudan yerleşik kilise yapılanmasının dogmatik ve sahte inançlarına ve çıkarlarına atfedilebilir şeylerdi.

Voltaire, sonuç itibariyle Bacon'ın, Locke'un ve Newton'ın üstün entelektüel temizlikleriyle sonuçlanan İngiltere'nin dînî hoşgörüsünün sonuçlarını birinci elden bizzat kendi gözleriyle görmüş ve hayran kalmış; ardından da İngiliz tecrübesini, hazmedilmesi amacıyla coşkulu bir şekilde Kıta Avrupası'na takdim etmişti. Bilim, akıl ve ampirik gerçeklerle donanan Aydınlanma, kendisini, yozlaşmış azınlığın geri ve zorba politik yapısına sımsıkı bağlanan Kilise dogma'sının ortaçağ karanlığına ve popüler hurafelerine karşı asil bir mücadele veren bir güç olarak görüyordu.[16] (13) Dogmatik dinin kültürel

---

16 Bu gelişmelerde Fransa'daki Kilise hiyerarşisinin karakteri ve kompozisyonu da ayrıca karmaşık bir rol oynamıştı. Kilise hiyerarşisinin tepe sınıfları, "arpalık" olarak tanımlanabilecek pozisyonlara yerleştirilen ve hayat tarzları din-adamları sınıfına mensup olmayan aristokratlarınkinden genelde farklılık arzetmeyen aristokrasinin genç erkek çocukları tarafından işgal ediliyordu yaygın olarak. Dînî iştiyak, Kilise hiyerarşisinin bu katmanlarında pek rastlanmayan bir olguydu ve başkalarındaki aşırı yönelimlere de sempatiyle bakılmıyordu. Kurumsal Kilise'nin çıkarlarının, pastoral dînî kurtuluş misyonundan ziyade, ortodoksinin tahkim edilmesinde ve siyasî avantajların korunmasında gizli olduğu gözleniyordu. Meseleleri daha da içinden çıkılmaz hâle sokan fenomen ise, aristokrat Kilise hiyerarşisinin üyelerinin Aydınlanma rasyonalizmini gözle görülür bir şekilde destekliyor olmaları ve bütün bunların sonucunda da, Kilise yapısı içindeki seküler güçlerin güçlenmesi olgusuydu. Bkz.:

otoritesinin, tabiatı icabı şahsî özgürlüğün önünde engel teşkil ettiği ve entelektüel spekülasyon ve keşfi önlediği kabul ediliyordu. Bunun bir sonucu olarak da, dînî hassasiyetin bizatihî kendisi -rasyonelleştirilmiş, deistik biçimleri dışında- insan özgürlüğüne düşman olarak görülebilirdi.

Ne var ki, bir Aydınlanma filozofu, İsviçre doğumlu Jean- Jacques Rousseau, oldukça farklı bir görüş ortaya atmıştı. Tıpkı Aydınlanma'nın öncü kolu diğer arkadaşları gibi, Rousseau da, eleştirel akıl ve reformcu coşku ile donanmıştı. Onların kutladıkları ve coşkuyla karşıladıkları uygarlığın ilerleyişi, Rousseau'ya, dünyadaki kötülüğün pek çoğunun tek kaynağı olarak görünüyordu. İnsanoğlu, kendisini tabiatın sadelik, samimiyet, eşitlik, incelik ve gerçek anlamda anlayışlılık gibi şartlarına yabancılaştıran uygarlığın yozlaştırıcı sofistikasyonlarından büyük zarar görmüştü. Dahası, Rousseau, dinin, insanın durumunun vazgeçilmez bir şartı olduğuna inanıyordu. Rousseau, filozofların aklı yüceltmelerinin, insanın fiîlî doğasını -hislerini, bütün soyut formülleri aşan sâiklerinin, sezgisinin ve manevî açlığının derinliklerini- ihmal etmekle sonuçlandığını ifade ediyordu.

Rousseau, kesinlikle hiç bir örgütlü kiliseye ve ruhban sınıfına inanmıyor ve Ortodoks Hıristiyan inancının ibadet biçiminin yegâne ve sonsuz ibadet biçimi olduğu inancının saçma bir inanç olduğunu düşünüyordu; dünyanın Yaratıcısı'nın tek makbul dini olan bir dini dünyanın sâkinlerinin çoğu duymamıştı bile. Hıristiyanlığın kendisi bile, hangi ibadet biçiminin doğru ibadet biçimi olduğu konusunda bir karara ve anlaşmaya varabilmiş değildi. Teolojik dogmalar, papazlık hiyerarşisi ve hasmâne sekteryenizm aracılığıyla Tanrı'ya yönelmektense, Rousseau, insanlığın tabiata yönelerek Yaratıcı'ya ibadet etmeyi öğrenmesinin daha iyi olacağını düşünüyordu; zira her şeyin anlaşılabileceği ve hissedilebileceği yücelik tabiatta gizliydi. Deistlerin akıl yoluyla ispat edilebilir Tanrı'ları tatmin edici olmaktan uzaktı; çünkü Tanrı sevgisi ve ahlâk bilinci, akıl yürütmelerden ibaret fenomenler değil, aksine temel, birincil hislerden ibaret fenomenlerdi. Rousseau'nun kabul ettiği Tanrı,

---

Jacques Barzun, "Society and Politics," *The Columbia History of the World*'un içinde, ed., John Garraty ve Peter Gay (New York: Harper & Row, 1972): 694-700.

gayr-ı şahsî bir *ilk sebep* değildi; bilakis, insan ruhunun kendi içinden bilebileceği bir sevgi ve güzellik Tanrı'sıydı. Kozmosun önünde yüce bir hayranlıkla eğilmek, inzivaya çekilip tefekküre dalarak manevî gerçekliği tecrübe etme coşkusu, ahlâkî vicdanın doğrudan sezgileri, insanî merhametin tabiî kendiliğindenliği, kalp "teizm"i: İşte gerçek dinin tabiatını oluşturan temel ilkeler bunlardı.

Rousseau, böylelikle, Kilise'nin dindarlığı ile Aydınlanmacı filozofların akılcı reformculuğunu birleştiren ama ikisine de eleştirel bir mesafede duran, ortodoks Kilise'nin ve şüpheci filozofların konumlarının ötesinde son derece etkili bir konum geliştirdi: Eğer bir taraf, kendi dar dogmatizmini daha da daraltıyor ve büzüyor idiyse, diğer taraf, kurak, çorak ve kupkuru soyutlamalarında nâdiren öyleydi. Ve çelişik gelişmelerin tohumu işte burada filizleniyordu; zira Rousseau, bir yandan insanın dînî tabiatını tasdik ederken, diğer taraftan da, modern hissiyatın Hıristiyan ortodoksisinden yavaş yavaş uzaklaşmasını teşvik ediyordu. Rousseau, modern zihnin çatırdayan dînî itici gücüne akılcı reformcunun desteğini verirken; aynı zamanda da, bu itici güce, Aydınlanma'nın Hıristiyan geleneğini aşındırma çabasına yardımcı olacak yeni boyutlar sunuyordu. Rousseau'nun, özü, kısıtlayıcı olmaktan ziyade kucaklayıcı olan; temeli, Kutsal Kitap'ın vahyinden ziyade tabiatta, insanın sübjektif duygularında ve mistik sezgilerinde mevcut bulunan bir din idrakini bağrına basması, önce Romantizm'e, sonra da kaçınılmaz olarak daha sonraki bir çağın varoluşçuluğuna yol verecek Batı kültüründe spiritüel bir akımı başlatmıştı.

Dolayısıyla ister Voltaire'in ruhban-sınıfı ve Kilise karşıtı Deizm'i, ister Diderot'nun akılcı şüpheciliği, ister Hume'un hasmâne ampirisizmi, ister Holbach'ın materyalist ateizmi, iterse Rousseau'nun tabiat mistisizmi ve duygusal dindarlığı olsun, 18. yüzyılın ilerlemesi, geleneksel Hıristiyanlığı, ilerici Avrupalıların gözünde o zamana kadarki en düşük ve değersiz düzeyine düşürmüştü.

19. yüzyıla gelindiğinde, hem örgütlü din, hem de dînî sâikin bizatihî kendisi, Karl Marx tarafından güçlü ve keskin bir sosyo-politik eleştiriye tabi tutuldu ve öngörülü bir şekilde devrimci davayı bağrına basacak biçimde yeniden-yönlendirildi. Marx'ın tahlilinde, bütün fikirler ve kültürel biçimler,

maddî itici güçleri [altyapıları] yansıtıyordu; özellikle de sınıf mücadelesi dinamikleri için geçerliydi bu; ve din bu durumdan müstesna değildi. Alicenap doktrinlerine rağmen, örgütlü kiliseler, işçilerin ya da yoksulların çığlığına nâdiren kulak kabartıyorlardı. Bu zâhirî çelişki, diye düşünüyordu Marx, gerçekte kilisenin karakterinin aslî yapısını oluşturuyordu; zira dinin gerçek rolü, alt sınıfları hizada tutmaktı. Sosyal bir afyon olan din, sonuç itibariyle, kitlelere karşı yönetici sınıfların çıkarlarına hizmet ediyordu; mevcut dünyanın adaletsizliklerini ve sömürüsünü değiştirmek için kendi sorumluluklarından sarfınazar edilmekle, kitleler, sahte bir ilâhî inayet ve sahte bir ölümsüz hayat vaadiyle aldatılıyorlardı.

Örgütlü din, burjuvazinin toplumu kontrol altında tutma sürecinde vazgeçilmez bir temel unsur oluşturuyordu; zira dînî inançlar, proleteryayı [işçi sınıfını] teskin ederek, kendi kendini yenilgiye uğratan bir eylemsizlik ve pasiflik durumunun kucağına atıyordu. [Böyle bir ortamda ve böylesi bir dinin sözkonusu olduğu bir dînî yapılanmada] Tanrı'dan sözetmek ve kişinin kendi hayatını bu tür kuruntular / fanteziler üzerine bina etmesi, insana ihanet etmekle eşdeğerdi. Oysa bunun aksine, gerçek bir eylem felsefesi, mutlaka yaşayan insanla ve bu canlı insanın somut ihtiyaçlarıyla yola koyulmak zorundaydı. Dünyayı dönüştürmek ve beşerî adalet ve topluluk ideallerini gerçekleştirmek için insanın kendisini dinin [Hıristiyanlık gibi yozlaşmış, Tanrı tasavvuru sakatlanmış, toplumsal sorunlara dair esaslı iddiaları olmayan bir dinin] hüsnü kuruntularından büsbütün kurtarması kaçınılmazdı.

İleri Batı toplumlarının karakteristiği olan 19. yüzyılın daha ılımlı liberal sesleri de ayrıca örgütlü dinin siyasî ve entelektüel hayat üzerindeki etkisinin azaltılmasını savunuyorlar ve sosyal düzenle uyumlu mümkün olan en geniş inanç özgürlüğüne hayat alanı ve hakkı açacak bir çoğulculuk ideali ortaya atıyorlardı. Dînî bir inanca sahip liberal düşünürler, liberal bir demokraside, yalnızca ibadet özgürlüğünün ya da ibadet etmeme özgürlüğünün siyasî olarak zorunlu olduğunu kabul etmekle kalmıyorlar; aynı zamanda da, bu tür bir özgürlüğün dînî bir zorunluluk olduğunu da kabul ediyorlardı. Belli bir dine bağlanmak şöyle dursun, dindar olmakla sınırlandırılmak, hayata gerçek anlamda dînî bir yaklaşım getirilmesini son derece zorlaştırabilirdi.

Bununla birlikte, bu tür bir liberal ve çoğulcu ortamda, daha seküler bir duyarlık, her zaman artan bir şekilde kaçınılmaz bir sonuç oluyordu; bazı kişilere göre böyle bir sonuç, gayet tabiî idi: Dînî hoşgörü, zamanla dînî hoşgörüsüzlüğe dönüşüyordu. Artık Batı toplumlarında Hıristiyan olmak, bağlayıcı / zorunlu bir şey değildi; ve bu artan özgürlükle eşgüdümlü olarak kültürün [Batı kültürünün] daha az sayıdaki müntesipleri, Hıristiyan inanç sistemini tabiatı icabı zorunlu ya da tatmin edici buluyorlardı. Hem liberal faydacı, hem de radikal sosyalist felsefelerin, çağdaş dünyaya, geleneksel dinlerden daha ikna edici bir insan eylemi programı sundukları gözleniyordu.

Ayrıca materyalizm, Marksizm'e özgü bir şey de değildi yalnızca; zira kapitalizm, daha önceki zamanlarda, Protestan duyarlılığının belli başlı unsurları tarafından teşvik edilmişti; kapitalist toplumların maddî ilerlemeyle artan bir şekilde ilgilenmeleri, Hıristiyanlığın selamete erdirici mesajının ve spiritüel teşebbüsünün âciliyetini genelde değersizleştirmekten başa bir şeyle sonuçlanmıyordu.[17] (14) Dînî kurallara bağlılık, sosyal bütünleşmenin ve uygarlık değerlerinin yaygın bir şekilde bir sütunu olarak kabul ediliyordu ama bu, [Kraliçe] Victoria dönemi burjuva ahlâkının kurallarından pek de ayırt edilemiyordu.

Dahası, Hıristiyan kiliselerinin bizzat kendileri, kilisenin düşüşüne, farkında olmaksızın katkıda bulunmuşlardı. Protestan sapmaya karşı verdiği Karşı-Reformcu tepkisiyle Roma Katolik Kilisesi, kendi geçmişini -hem doktrinel olarak, hem de kurumsal olarak- berraklaştırmakla muhafazakâr yapısını pekiştirmiş ve böylelikle modern dönemin gelişiminin gerektirdiği değişikliklere cevap üretemez hâle getirmişti. Katoliklik, hâlâ oldukça yaygın ve geniş olan müntesipleri arasında belli ölçüde sarsılmaz gücünü koruyordu; ama süratle yaygınlaşan modern duyarlığın cazibesi pahasına yapıyordu bunu.

Oysa bunun tam aksine, Katolikliğe karşı ürettikleri Reformcu cevaplarında Protestan kiliseleri, geçmişi tekelci Katolik biçimiyle tahtından uzaklaştırarak daha fazla otoriteryanizm karşıtı ve daha az merkezîleşmiş bir yapı tesis

17 "Hem Tanrı'ya, hem de Para'ya hizmet etmeye kalkışanlar, sonunda, ortada Tanrı filan kalmadığını keşfederler" (Logan Pearsall Smith).

etmiş, salt lâfzî Kutsal Kitap'ı yeni temel'i olarak benimsemişti. Bununla birlikte, böyle yapmakla Protestanlık, sürgit parçalanan sekteryanizm hercümercinin ortasında yıpranma temayülü gösteriyordu, öte yandan da, Kutsal Kitap'ın lâfzî yorumlarını yerle bir edebilecek bilimsel keşiflerin etkisi altında daha sonraki müntesiplerini modern çağın sekülerleştirici etkilerine daha kolay yakalanabilir ve teslim olabilir bir vaziyette kendi başlarına terk ediyordu.

Her iki durumda da, Hıristiyanlık, çağdaş düşünceye ve dünyaya uygun olma, uyum sağlayabilme özelliklerinin çoğunu yitirmişti. 20. yüzyıla gelindiğinde, sayısız insan, tevarüs ettikleri dinlerini sesiz sedasız bir şekilde terk etmeye başlamış, Hıristiyanlık da kültürel önemini büyük ölçüde kaybetmişti.

Şimdi Hıristiyanlık kendisini yalnızca bölünmüş bir kilise olarak değil, aynı zamanda, sürgit genişleyen ve sürgit derinleşen sekülerizmin şiddetli saldırısının karşısında çatırdayan, un ufak olmaya yüztutan bir din olarak tecrübe ediyordu artık. Hıristiyan dini, şimdi, büyük, sofistike ve kentleşmiş bir çevre'de pek çok iman / din arasından biri olduğu bir zaman diliminde, başlangıçta, ortaya çıktığı zamanlarda karşılaştığı durumdan hiç de farklı olmayan tarihî bir durumla karşı karşıyaydı: Her iki zaman diliminin dünyası da, genel olarak din konusunda belirsiz bir tutuma sahip ve özel olarak da Hıristiyan dininin iddialarından ve ilgilerinden uzaklaşmış bir dünyaydı.

Bir zamanlar, Protestanlık ile Katoliklik arasında varolan ateşli düşmanlıklar, Hıristiyanlığın çeşitli "sekt"leri / "mezhepler"i arasında hükümfermâ olan karşılıklı uzaklaşmalar ve dışlamalar, şimdi, süratle sekülerleşen bir dünya ile karşı karşıya kalındığı için bu dinleri birbirine yaklaştırdığı için ortadan kalkmıştı. Hıristiyan dünyasında uzunca bir süre dışlanan, "haydut" muamelesi gören Yahudilikle akrabalık bile şimdilerde çok daha sıcak bir şekilde dillendirilmeye başlanmış durumdaydı. Modern dünyada, bütün dinlerin, ayrışmadan ziyade "birleşmelerini", bir araya gelmelerini, birbirleriyle yakınlaşmalarını sağlayacak ortak bir noktaya, şimdilerde sönmeye yüztutan kıymetli bir hakîkate sahip oldukları gözleniyordu. Modern duyarlık konusunda yorum yapan pek çok yorumcu, dinin yok olmanın eşiğine geldiği son aşamasında olduğuna dikkat çekerek dinin akıldışılıklarının insan zihni üzerindeki etkinliğini patlatmasının bir zaman meselesi olduğuna inanıyordu.

Ne var ki, Yahudi-Hıristiyan geleneği, kendisini ayakta ve hayatta tutmasını bildi. Milyonlarca aile, çocuklarını, tevarüs ettikleri imanlarının / dinlerinin inanç ilkeleri ve tahayyülleri doğrultusunda yetiştirmeye devam ediyordu. Teologlar, Kutsal Kitap ve Kilise geleneğinin tarihî bakımdan daha nüanslı / farklı anlayışlarını, dînî ilkelerin çağdaş dünya hayatına daha esnek ve daha imajinatif şekillerde tatbik edilme biçimlerini geliştirmeyi sürdürüyorlardı.

Katolik Kilisesi, kendisini modernliğe, çoğulculuğa, ekümenizme, inanç ve ibadet meselelerinde yeni özgürlüklere açmaya başlamıştı. Hıristiyan kiliseleri, yapılarını ve doktrinlerini, genel olarak, modern hayatın -entelektüel, psikolojik, sosyolojik ve politik- meydan okumalarına daha uygun ve uyum sağlayabilen bir niteliğe büründürerek daha geniş kitleleri kucaklamaya çalışıyordu.

Geleneksel Tanrı fikrinden ziyade, çağdaş kozmoloji ve entelektüel trendlerle daha uyumlu, karakter bakımından daha içkin ve evrimci bir Tanrı tasavvuru *yeniden-inşa* etme çabaları ortaya konuyordu. Önde gelen filozoflar, bilim adamları, yazarlar ve sanatçılar, Yahudi-Hıristiyan dünya tasavvuru çerçevesinde şahsî bir anlam ve manevî bir huzur bulduklarını ifade ediyorlardı. Bununla birlikte, kültürün entelektüel elitinin, bir bütün olarak modern duyarlığın genel temayülü, aslında tam tersi bir istikamet izliyordu: Dînî duyarlık, bunlara göre, dindar olarak yetişen bir çocuğun, modern olgunluğa ulaştıkça daha şüpheci ve seküler bir tavır takınması şeklinde bir seyrüsefer takip ediyordu.

Zira Hıristiyan imanının evrensel sürekliliğini kırılmaya uğratan kurumsal ve metinsel [Kutsal metinlere dayalı] anakronizmler [tarih ve zaman dışında kalmışlıklar], geleneksel Yahudi-Hıristiyan ben-idraki ile modern insanın ben-idraki arasındaki psikolojik farklılaşmalar ve kırılmalarda daha çok kendisini gizliyordu. 18. ve 19. yüzyıl gibi erken bir zaman diliminde bile, o ağır İlk Günah lekesi, ışıltılı modern ilerleme dünyasının içine doğan insanların hayatlarında hâkim bir unsur olarak tecrübe edilme özelliğini yitirmeye yüz tutmuştu. Kaldı ki, bu tür bir doktrin / akîde, bilimsel insan kavrayışıyla da bağdaşmazdı. İnsanı şer şeytan kötülüklerin ayartmasına karşı direnemeyecek

kadar zayıf yaratan ve insanın hayırlı işlerine ya da erdemli dürüst gayretlerine aldırış etmeksizin insan yaratıklarının çoğunu ebedî lanetlenmişliğe mahkûm eden geleneksel Sâmî-Augustine'ci-Protestan Tanrı tahayyülü ve tasavvuru, modern kültürün pek çok duyarlı mensupları için ya kabul edilebilir ya da makul görülebilir olma özelliğini yitirmişti.

Dînî suçluluk duygusu ve korkusundan içsel özgürleşme, seküler dünya tasavvuru için, daha önceki baskıcı Kilise'nin hâkim olduğu siyasî ve sosyal yapılardan dışsal özgürleşme kadar câzip bir unsurdu. Ayrıca insan ruhunun seküler bir hayatta ifade edilmesi ya da hiç ifade edilmemesi de artan bir şekilde kabul gören bir yaklaşımdı: Manevî ve seküler ayırımı, yapay bir ayırımdı ve her ikisi için de yoksullaşma ve yoksunlaşmayla sonuçlanıyordu. İnsan ruhunu, ister aşkın, isterse uhrevî olsun başka bir gerçekliğin içine yerleştirmek, insanın ruhunu topyekûn bastırmak ve yok etmek demekti.

Batı psişe'sinin bu uzun süren evriminde doruk noktasına ulaşmasını ve 20. yüzyılın varoluşsal havasını öngören şey, Nietzsche'nin çığır açan "Tanrı'nın ölümü" ilânıydı. Nietzsche, keskin algılama ve gözlem gücüyle, Hıristiyanlığın ruhuna -insanın mevcut varoluşuna, bedenine, Dünya'ya / Yeryüzü'ne, cesarete ve kahramanlığa, coşkuya ve özgürlüğe ve nihayet bizzat hayatın kendisine karşı çıkan tutum ve değerlerine karşı- karanlık bir ayna tutmuştu: "Onlar, benim onların Kurtarıcılarına inanabileceğimden daha iyi şarkılar söylemek, bestelemek zorunda kalacaklar: Havarileri, işte o zaman, daha fazla kurtuluşa ermiş görülecekler!"

Ve Nietzsche'nin yönettiği bu eleştirilere herkes katılıyordu. Zira Nietzsche için "Tanrı'nın ölümü", sadece dînî bir illüzyonun kabul edilmesini ifade etmiyor; aynı zamanda, hayatın bütününü kucaklayabilecek bir cesaretten, bir özgürleşmeden ziyadesiyle uzunca bir süre insanı uzak tutan bütün bir uygarlığın [Batı uygarlığının] çöküşünü de ifade ve itiraf ediyordu.

Freud'la birlikte, dine ilişkin modern psikolojik değerlendirme, yeni bir sistematik ve nüfûz edici teorik analiz düzeyine ulaştı. Bilinçaltının keşfi ve insan psişe'sinin travmatik hatırlama burçlarını daha sonraki tecrübelere yansıtma temayülünün farkedilmesi, dînî inançların eleştirel olarak anlaşılması sürecine yeni bir hayatî boyut açtı. Psikanalizin önermelerinin ışığın-

da, Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sı, çocuğun naif libidinal / cinsel olarak sınırlayıcı ve görünüşte her şeye gücü yeten ebeveyn algısına dayanan şeyleşmiş bir psikolojik yansıma olarak görülebilirdi. Bu şekilde yeniden-algılandığında, dînî davranış ve inancın pek çok yönünün, derinlerde kök salan kültürel bir saplantı nevrozunun semptomları olarak anlaşılabilir olduğu görülüyordu. Ahlâkî bakımdan otoritatif ataerkil bir tanrısallığın projeksiyonu, insanın gelişiminin ilk safhalarında toplumun etik taleplerini alttan alta destekleyen kültürel psişe'nin güçlü bir "hâricî" güç ihtiyacını tatmin eden sosyal bir zorunluluk olarak görülmüş olabilirdi. Ancak bu zorunlu taleplerin özümsenmesi veya içselleştirilmesiyle birlikte, psikolojik olarak olgunlaşmış bir birey, bu projeksiyonun niçin yapıldığını kavrayabilir ve onu reddedebilirdi artık.

Geleneksel dinin değersizleştirilmesi sürecinde bir diğer önemli rol de, cinsel tecrübe meselesi tarafından oynandı. 20. yüzyılda, geniş ölçüde seküler ve psikolojik olarak beslenen bir perspektifin ortaya çıkmasıyla birlikte, asırlardır kabul edilen a-seksüel ya da anti-seksüel çilecil Hıristiyan idealinin ebedî manevî yasadan ziyade kültürel ve kişisel psiko-nevrozun belirtisi olduğu öne sürülmeye başlandı. Tenin kırbaçlanması gibi ortaçağ uygulamaları ermişçe egzersizlerden ziyade patolojik sapmalar olarak kabul edildi.

Victoria döneminin cinsel tutumları, dar kafalı kilise yasaklamaları olarak değerlendiriliyordu. Hem Protestanlığın Püriten geleneği, hem de Katolik Kilisesi'nin cinsel meselelerde süregiden sınırlayıcılığı, özellikle de kürtajı yasaklaması, kitleleri kiliseye yabancılaştırıyordu. İnsan eros'unun talepleri ve hazları, geleneksel dînî tutumları, sağlıksız bir şekilde sınırlayıcı uygulamalar konumuna düşürdü. Freud'ün fikirleri, sürgit yaygınlaşan modern kişisel özgürleşme ve kendini-gerçekleştirme hareketine entegre edildikçe, Batı'da güçlü bir Dionysius'çu [coşumcu, hazcı] içgüdü zuhur etti. En ağırbaşlı kişiler için bile, onların yalnızca evrimci mirasları olmayan, aksine, varoluşsal temelleri de olan varlıklarının, kendi canlı organizmalarının bu kısmını sistematik olarak inkâr etmeleri ya da bastırılması pek fazla bir anlam ifade etmiyordu. Modern insan kendisini bu dünyaya bağlamıştı; böylesi bir seçimin bütün çalkantıları ve sarsıntılarıyla birlikte.

Son olarak, Batı zihni/yeti/nin ve düşüncesinin Hıristiyan değerler sisteminde uzunca bir süre terbiye edilmesi bile, kaçınılmaz olarak Hıristiyanlığın modern dönemdeki statüsünü aşındıracak şekilde işliyordu. Aydınlanma'dan itibaren, Batı zihninin sosyal vicdanının sürgit devam eden gelişimi, bilinçaltı önyargılarını ve önkabullerini daha gözle görülür bir şekilde kabulü ve artan tarih bilgisi, Hıristiyan dininin yüzyıllardır devam edegelen fiîlî uygulamasına yeni bir ışık tutuyordu. Bütün insanlığı sevme, bütün insanlığa hizmet etme ve bireysel insan ruhuna yüksek değer verme gibi anabaşlıklarla özetlenebilecek Hıristiyanlık buyruğu, şimdi, Hıristiyanlığın uzun bağnazlık ve şiddetli hoşgörüsüzlük tarihi (diğer halkları zorla Hıristiyan yapma girişimleri, diğer kültürel perspektifleri acımasızca bastırması, heretikleri sigaya çekip türlü işkencelere maruz bırakması, Müslümanlara karşı haçlı savaşları yapması, Yahudilere baskı uygulaması, kadınların spiritüel tecrübelerini değersizleştirmesi ve kadınları dînî otorite pozisyonlarından dışlaması, köleleştirme ve kolonyalist sömürü uygulamaları, kendi kilisesinin dışındaki herkese karşı derinlerde kök salan bir önyargıyla ve dînî bir saldırganlıkla yaklaşması) ile taban tabana zıt bir görünüm arzediyordu. Kendi standartları açısından bile değerlendirildiğinde, Hıristiyanlık, ahlâkî standartların bir hayli gerisine düşüyordu ve antik Stoacılık'tan modern liberalizme ve sosyalizme kadar pek çok alternatif sistemin hiç de makul olmayan tabiatüstü bir inanç bagajı sunmaksızın aynı ölçüde ilham veren insanî çaba programı sunduğu gözleniyordu.

Modern Karakter

Görüldüğü gibi, Hıristiyan dünya tasavvurundan seküler dünya tasavvuruna doğru gerçekleşen bu hareket, ziyadesiyle kararlı bir ilerleme hareketiydi. Gerçekten de, sekülerizmin genel itici gücünün (Kutsal Kitap vahyi ile bilimsel farklılıklar veya çelişkiler, örgütlü dinin sosyo-politik eleştirisi, artan psikolojik kesinlik, değişen cinsel kurallar gibi) tek bir faktörde ya da bir dizi faktörde gizli olmadığı görülecekti; zira bunlardan herhangi biri, tıpkı pek çok dindar Hıristiyan için hâlen sözkonusu olduğu gibi, tartışılabilecek meselelerdi.

Oysa sekülerizm, Batı psişe'sinde çok daha genel ve köklü bir karakter değişiminin yansıması ve yansıtıcısıydı; bu değişim pek çok spesifik faktörde gözlemlenebiliyordu ama kendi genel mantığı çerçevesinde onların hepsini ihtiva ediyor ve aşıyordu. Modern karakterin bu yeni psikolojik oluşumu, yüksek Ortaçağlardan bu yana gelişmekteydi, Rönesans'ta apaşikâr bir şekilde ortaya çıkmıştı, Bilimsel Devrim tarafından keskin bir şekilde belirginleştirilmiş ve güçlendirilerek pekiştirilmişti ve sonra da Aydınlanma sırasında yaygınlaştırılmış ve perçinlenmişti.

19. yüzyıla gelindiğinde, modern karakterin oluşumu, demokratik ve sanayi devrimlerinin akabinde olgun şeklini almıştı. Bu karakterin yönelimi ve niteliği, Tanrı'dan insana, bağımlılıktan bağımsızlığa, uhrevîlikten dünyevîliğe, aşkınlıktan içkinliğe, mit ve inançtan akıl ve olguya, tümellerden tikellere, tabiatüstü güçler tarafından belirlenen statik bir evrenden tabiî olarak belirlenen gelişen kozmosa ve nihayet "düşmüş" insanlıktan ilerleyen insanlığa doğru tedrîcî ama sonunda radikal bir psikolojik bağlılık değişiminin hikâyesini yansıtıyordu.

Hıristiyanlığın genel yapısı, insanın kendi dünyasında ve kendi dünyasının kendi kendini ayakta tutan ilerleyişinin efendisi ve hâkimi olan ve sürgit yaygınlaşan algılama biçimine ve havasına artık daha fazla uymuyordu. Modern insanın tabiî düzeni anlama ve kendi çıkarı için bu düzeni kendine boyun eğdirme kapasitesi, daha önceki Tanrı'ya bağımlı olma duygusunu aşındırmaktan başka bir işe yaramayabilirdi. Modern insan kendi tabiî aklını / zekâsını kullanarak ve Kutsal Kitabın vahyinin yardımına başvurmaksızın, tabiatın sırlarına nüfûz etmiş, kendi evrenini dönüştürmüş ve varoluşunu benzersiz bir şekilde pekiştirmişti.

Bilimsel olarak ifşa olunan tabiî düzenin bu görünüşte gayr-ı Hıristiyânî niteliğiyle de birleşince, bu yeni insan onuru ve kudreti duygusu, modern insanı, kendi seküler benine doğru sürükledi. Bu dünyanın elle tutulabilir yakınlığı ve insanın bu dünya içinde kendi anlamım bulma, bu dünyanın taleplerine cevap verebilme ve bu dünya içinde ilerlemeyi gerçekleştirme kabiliyeti, onu, aralıksız olarak uhrevî kurtuluş çabası ve kaygısı içinde olmaktan alıkoyuyor, rahatlatıyordu. İnsan, kendi dünyevî mukadderâtından sorumluydu.

Bilim, insana yeni bir iman vermişti; yalnızca bilimsel bilgiye iman değil, insanın bizzat kendisine iman.

Art arda gelen -ister Locke, Hume ve Kant tarafından, isterse Darwin, Marx ve Freud tarafından gerçekleştirilmiş olsun- felsefî ve bilimsel ilerlemeler dizisini mümkün kılan ve dinin modern dünya tasavvurundaki rolünü kudretli bir şekilde bastırarak devre dışı bırakan işte bu yeni doğmakta olan psikolojik iklimdi. Geleneksel Hıristiyan tutum ve davranışları, artık modern karakter için psikolojik olarak uygun değildi.

Modern karakterin sekülerleşmesi sürecinde özellikle etkili sonuçlar doğuran şey, onun akla ola bağlılığının mâhiyetiydi. Modern zihin, sistematik olarak eleştirel yargı bağımsızlığını gerektiriyor ve bunu yüceltiyordu: İlâhî vahye inancın gerektirdiği samimiyetle teslim olma ya da papalık hiyerarşisinin kurallarına sadakatle uyma çabalarıyla kolaylıkla uyuşmayan varoluşsal yeni bir duruş sözkonusuydu burada. Prototipik olarak Luther'de, Galileo'da ve Descartes'ta dirilen modern özerk ve bireysel hüküm vermenin ortaya çıkışı, kültürel olarak gelenek tarafından güçlendirilen Kilise ve Aristo gibi dış otoritelere modern dönemin neredeyse büsbütün entelektüel olarak tâbi olmasının herhangi bir şekilde sürmesini imkânsızlaştırıyordu. Ve modern insan olgunlaşmaya devam ettikçe, onun entelektüel bağımsızlık için çırpınması daha da kesin bir nitelik aldı ve arttı.

Böylelikle modern dönemin ilerleyişi, psikolojik otorite algısı vektöründe devasa bir değişimi de beraberinde getirdi. Batı tarihinin daha önceki dönemlerinde hikmet ve otorite, karakteristik olarak -Kutsal Kitabın peygamberleri, kadîm bilgeler ve halk ozanları, klasik filozoflar, Kilise'nin havarileri ve erken dönem "babalar"ı- geçmişte temellendirilirken; modern bilinç ise, bu gücü, artan bir şekilde, şimdi'ye, kendi eşi görülmemiş başarılarına, insan tecrübesinin evrimci öncü kolu olarak kendi ben-bilinci'ne yerleştiriyordu. Daha önceki dönemler, geriye bakarken, modern, kendisine ve geleceğe bakıyordu. Modern kültürün karmaşıklığı, üretkenliği ve sofistikasyonu, onu, kendinden öncekilerin ötesinde bir yere yerleştiriyordu. Ve geçmiş otorite, tipik olarak aşkın ilke'yle -Tanrı, mitik tanrısal güçler, kozmik bir akıl / zekâ ile- ilişkilendirirken, modern bilincin bizatihî kendisi yegâne otorite oluyordu ve böyle-

likle bu gücü ihata ediyor, aşkın olan'ı kendi içinde içkin'e dönüştürüyordu. Ortaçağ teizmi ve kadîm kozmizmi [kozmik bakışı], modern hümanizme yer ve yol veriyordu.

Örtük Süreklilikler

Batı, "inancını yitirmişti"; ve kendisine yeni bir inanç bulmuştu: Bilime inanç ve insana inanç. Bununla birlikte, paradoksal olarak, sıklıkla kabul edilmeyen biçimlerde olsa da, Batı'nın yeni seküler dünya tasavvurunda Hıristiyan dünya tasavvurunun dikkate değer bir bölümü, devam eden hayatta kendisine bir yer bulmayı sürdürüyordu. Nasıl ki, evrilen Hıristiyan anlayışı ve kavrayışı, kendisini, Helen / Grek selefinden büsbütün koparmamışsa, aksine, Grek kültürünün temel unsurlarının pek çoğunu kullanmış ve bünyesine katmışsa, aynı şekilde, modern seküler dünya tasavvuru da -sıklıkla daha az bilinçli olarak da olsa-, Hıristiyanlıktan aldığı unsurları koruyordu. Hıristiyan ahlâk değerleri ve Skolastiklerin geliştirdikleri insan aklına inanç ve ampirik evren'in anlaşılabilirliği, bunlar arasında en göze çarpanlarıydı; ama insanın tabiat üzerinde hükümranlık kurmasını emreden Yaratılış Kitabı'ndaki kadar *fundamentalist* bir Yahudi-Hıristiyan doktrini bile, bilimin ve teknolojinin ilerleyişinde Bacon ve Descartes'ta olduğu gibi sıklıkla apaşikâr bir şekilde modern teyidini bulmuştu.[18] (15)

Öte yandan, buna mukabil olarak, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin, "kutsal" devredilemez haklara ve tabiî onur bahşedilen bireysel ruha yüksek değer vermesi, modern liberalizmin seküler hümanist ideallerinde mevcudiyetini sürdürüyor; buna ilâve olarak, bireyin ahlâkî öz-sorumluluğu, ahlâkî olan ile politik olan arasındaki gerilim, çaresiz ve talihsiz kimselere bakma zorunluluğu ve insanlığın nihâî olarak birliği gibi diğer temalar da aynı şekilde devam ediyor.

Batı'nın kendisine, tarihî olarak en önemli ve özellikli kültür olarak inancı, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin Seçilmiş Halk tema'sında yansıyordu.

---

18 Bu görüş, buradaki emri sömürüden ziyade "hizmetkârlık" alameti olarak yorumlayan Hıristiyanlar tarafından ıslah edilmiştir; çünkü öbür türlüsünün, Düşüş yabancılaşmasını yansıttığı düşünülmüştür.

Batı kültürünün bütün insanlık için en iyi ve en uygun kültür olarak küresel ölçekte yaygınlaşması, Roma Katolik Kilisesi'nin kendisini bütün insanlığın evrensel kilisesi olarak görme inancını temsil ediyordu. Modern uygarlık, şimdi, bütün diğer toplumlarla karşılaştırılabilecek ve onlara aktarılabilecek kültürel norm ve ideal olarak Hıristiyanlığın yerini almıştı. Nasıl ki, Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun üstesinden gelme ve onun yerine geçme sürecinde, bizatihî kendisi, merkezîleşmiş, hiyerarşik ve politik olarak harekete geçen Roma Katolik Kilisesi'nde Romalılaşmışsa, aynı şekilde, modern seküler Batı da, Hıristiyanlığın ve Katolik Kilisesinin üstesinden gelme ve onun yerine geçme sürecinde, Hıristiyanlığın karakteristik dünya yaklaşımının pek çok unsurunu içselleştirmiş ve bilincinde olmaksızın devam ettirmektedir.

Bununla birlikte, belki de, modern dünya tasavvurunda örtük olarak korunan en kalıcı ve özellikle Yahudi-Hıristiyan olan unsur, insanın, nihâî olarak kendisini gerçekleştirme sürecinde lineer tarihî ilerlemeye olan inancıydı. Modern insanın kendini algılayışı, vurgulu bir şekilde amaç-yönelimliydi; insanlığı, cehalet, ilkellik, sefalet, meşakkat ve baskının karakterize ettiği karanlık bir geçmişten akıl, gelişkinlik, refah, mutluluk ve özgürlüğe doğru tarihî bir gelişme gösteren bir gelişme yolcusu olarak görüyordu.

Bu harekete inanç, büyük ölçüde, genişleyen insan bilgisinin kurtarıcı etkisine duyulan belirgin bir güvene dayanıyordu: İnsanlığın gelecekte kendini gerçekleştirmesi, bilim tarafından yeniden-inşa edilecek bir dünyada başarılacaktı. Orijinal Yahudi-Hıristiyan eskatolojik [*kıyametçi son* veya *âhir zaman*] beklentisi, burada, seküler bir inanca ve dine dönüştürülmüştü. -İster İsrail'in Vadedilmiş Topraklar'a ulaşması şeklinde olsun, ister Kilise'nin bin-yılın eşiğine varması şeklinde olsun, ister Ruhu'l-Kudüs'ün / Kutsal Ruh'un insanlığı tedrîcî olarak mükemmelleştirmesi şeklinde olsun, isterse İsa-Mesih'in İkinci Geliş'i şeklinde olsun- Tanrı'nın insanlığı nihâî olarak kurtuluşa erdireceğine dînî bakımdan duyulan inanç, şimdi, evrimci güvene veya devrimci inanca, yani gerçekleştirilmesi, insan aklının tabiata ve topluma uzman eliyle tatbik edilmesi sözkonusu olacak bir *bu dünya ütopyası*na inanca dönüşmüştü.

Hıristiyanlığın kendi âhir zaman beklentisinin gelişiminin seyrüseferinde bile, dünyanın dönüşümünü başlatacak ilâhî bir müdahale beklentisi ve umudu, erken modern dönemde, tedrîcî olarak, insanın kendi çabası ve girişiminin İkinci Geliş'e uygun bir Hıristiyan sosyal ütopya hazırlamasını gerektiren bir şeye evrildi. Rönesans'ta, Erasmus, insanlığın bu dünyada mükemmelliğe doğru hareket edebileceği, tarihin, Tanrı'nın Krallığı hedefini, (kıyamet ya da ilâhî müdahale veya *ötedünyacı* bir kaçış yoluyla değil, aksine, insanın tarihî evriminde gizli olan ve işleyen ilâhî bir içkinlik yoluyla) barışçıl bir dünyevî toplumda gerçekleştirebileceği yeni bir Hıristiyan âhir zaman anlayışı önermişti.

Benzer bir ruhla, Bilimsel Devrim sırasında, Bacon da, gelmekte olan bilimsel uygarlığı Tanrı'nın [insanlığı selamete erdireceği] binyılıyla örtüşen maddî bir kurtuluşa doğru ilerleyen bir hareket olarak haber vermişti. Modern dönem boyunca sekülerleşme ilerledikçe, gelecek ütopyasının içinde ve mantığını oluşturan Hıristiyan unsuru, beklenti ve çaba varlığını sürdürse de, çekildi ve yok oldu gitti. Zamanla, sosyal bir ütopyaya odaklanma, daha önceki dönemlerin Göklerin Krallığı tasavvurlarının ve beklentilerinin yerine geçen bir gelecekbilimcilik'le birleşiverdi. İnsan aklı ve teknoloji, mucizevî etkilerini ve sonuçlarını birer birer ortaya koydukça, "umma"nın yerini "planlama" aldı.

Kutsal Kitap'ın insanlığın manevî gelişimine ve gelecekte kemâle erişimine inanmasına benzer bir şekilde beşerî ilerlemeye duyulan güven, modern dünya tasavvuru için öylesine merkezî bir önemi hâizdi ki, ilerlemeye inanç, sonunda Hıristiyanlığın çöküşüyle birlikte gözle görülür bir şekilde arttı. Modern düşünce, en kararlı ve kes/k/in seküler evrelerine Condorcet, Comte ve Marx'la birlikte ulaştığında bile, insanlığın gelecekteki başarılarına ilişkin beklentiler en canlı ifadelerini buldu. Gerçekten de, insanın sürgit gelişen bir çizgi izleyen yüceltilmesine inancın mutlak açıklaması, Üstinsanı, Tanrı'nın ölümünden ve eski sınırlı insanın üstesinden gelinmesinden doğacak Hıristiyanlığın en ateşli hasmı Nietzsche'de karşımıza çıkmıştı.

Bununla birlikte, Hıristiyanlığa karşı ne tür bir tavır takınılmış olursa olsun, insanın adım adım ve kaçınılmaz olarak daha iyi bir dünyaya doğru iler-

lediği, insanın bizzat kendisinin tedrîcî olarak iyileştiği, iyi bir konuma ulaştığı, yanısıra da kendi çabalarıyla mükemmelleştiği inancı, modern duyarlığın en karakteristik, en fazla kök salan ve de gözle görülür sonuçlara yol açan ilkelerinden birine katkıda bulundu. Zira modernliğin dolunayında Batı'nın muhkem uygarlığı için, bu ilerlemeyi tetikleyen şey, din ve inanç değil, bilim ve akıl'dı. Tanrı'nın iradesi değil, insanın iradesi, dünyanın iyileşmesinin ve insanlığın ilerleyen özgürleşmesinin yegâne kaynağı olarak kabul ediliyordu.

İKİNCİ KISIM

modern dönemin dönüşümü ve postmodern dünya tasavvuru

GİRİŞ

Burada hikâyemizin son evrelerine doğru adım adım yaklaşıyoruz. Hikâyemizin geri kalan bölümünde, önceki bölümde incelediğimiz gibi modern dünya tasavvurunun temelleri ve öncüllerinden gelişen modern düşüncenin veya zihni/yeti/n aldığı yeni yönelimi gözden geçireceğiz. Zira modern dönemin karakterini ilgilendiren en sarsıcı paradoks, modern dönemin gelişiminin, Bilimsel Devrim ve Aydınlanma'yı izleyen yüzyıllar boyunca Batılı insana benzersiz bir özgürlük, güç, yayılma, bilgi birikimi, fikir derinliği ve somut başarı kazandırması ama buna mukabil olarak da, aynı zamanda, bununla eş zamanlı olarak -önce hünerli bir şekilde, sonraları ise kritik biçimlerde- hemen her cephede -metafizik, ontolojik, epistemolojik, psikolojik ve hatta biyolojik bakımlardan- tuhaf bir şekilde insanın varoluşsal durumunu aşındırmaya hizmet etmesiydi.

Pozitif ve negatif yönlerin kopmaz bir şekilde iç içe geçtiği bu amansız dengenin, modern çağın evrimini belirlediği gözleniyordu. İşte bizim burada anlatacağımız hikâye, bu nâzik dengenin mâhiyetini anlama çabası olacak.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

KOPERNİK'TEN FREUD'A DEĞİŞEN İNSAN TAHAYYÜLÜ VE TASAVVURU

Aynı entelektüel ilerlemeden kaynaklanan münhasıran çelişkili sonuçlar doğuran bir fenomen, Kopernik'in Dünya'yı yaratılış'ın merkezi olarak tahta oturtmasıyla birlikte modern dönemin başlangıcından itibaren görülebiliyordu. Aynı hâdise, insanın kendisini, insanlığın [Batı Avrupa toplumlarının] bütün önceki kuşaklarının tecrübe ettikleri yermerkezli evren yanılsamasından kurtarmakla, aslında, aynı zamanda da, eşi görülmemiş temel bir kozmik yersizleşme-evsizleşme tecrübesi yaşamaya sürüklemişti: Evren, artık insan üzerinde merkezlenmiyordu; insanın kozmik konumu, ne sâbitti, ne de mutlaktı. Ve Bilimsel Devrim'de ve sonrasında atılan her adım, bu Kopernikçi neticeye yeni boyutlar ilâve ediyordu: Bir yandan insanın özgürleşme sürecinde yeni mesafeler katedilirken, öte yandan da, bu yersizleştirme-evsizleştirme daha bir yoğunlaşıyor ve derinleşiyordu.

Galileo, Descartes ve Newton'la birlikte, yeni bir bilim doğdu; yeni bir kozmoloji tanımı yapıldı ve insanın güçlü zekâsının elde ettiği yeni özgürlük ve sonuç alıcı çabasıyla hareket edebileceği yeni bir dünya açıldı insanın önüne. Ne var ki, bununla eş zamanlı olarak, bu yeni dünya, binyıldır insanlara kozmik anlam duygularını kazandıran bütün şahsiyet ve maneviyat niteliklerinden arındırılmış bir dünyaydı. Yeni evren [tasavvuru], kendi kendine yeten

güç ve maddeden oluşan, amaçlardan veya gâyelerden yoksun, zekâ veya bilinç'ten mahrum, karakteri esas itibariyle inanın karakterine yabancı bir makinaydı yalnızca.

Modern-öncesi dünya, spiritüel, mitik, teistik ve insanî bakımdan anlamlı diğer kategorilerle doluydu; fakat bunların hepsi de, modern algı tarafından antroposentrik / insanbiçimli yansıtmalar olarak nitelendirildi. Zihin ve madde, psişe ve dünya ayrı gerçeklikler olarak görüldü. Teolojik dogma ve animistik hurafeden bilimsel olarak özgürleşme, beraberinde, artık insanî değerlere cevap veremeyen; öte yandan da, insanın varoluşunun daha büyük meselelerinin anlaşılabileceği, anlamlandırılabileceği kurtarıcı bir bağlam da sunamayan yeni bir yabancılaşmayı getirdi.

Keza bilimin niceliğe dayalı dünya analizine ve sübjektif çarpıtmalardan metodolojik özgürleşmeye, insanın varoluşunun en temel oluşturucu dinamiklerini şekillendiren -hissî, estetik, ahlâkî ve duyuya, muhayyileye, şuura ve niyete dayalı- bütün niteliklerin ontolojik olarak aşınması eşlik eti.

Bütün bu kayıplar ve kazanımlar biliniyordu; ama eğer insan kendi entelektüel gücüne sadık kalacaksa, bu paradoksun kaçınılmaz olduğu gözleniyordu. Bilim, soğuk ve insansız bir dünya kurmuş olabilirdi; ama yine de bu, gerçek bir dünyaydı. Kıymetli ama artık yanlışlığı ispatlanmış kozmik yatağa nostalji duyuluyor olsa da, artık bu noktadan geri dönüş yoktu.

Darwin'le birlikte, bu sonuçlar daha da fazla onaylandı ve pekiştirildi. Dünyanın ilâhî idaresine ve insanın husûsî manevî konumuna dair kalabilen teolojik varsayımlar da yeni teori ve delille şiddetli bir çatışma hâlindeydi: İnsan, oldukça başarılı bir hayvandı. İnsan, ilâhî bir mukadderatı olan Tanrı'nın yarattığı asil bir varlık değildi artık; aksine, tabiatın belirsiz bir kaderle deneyi idi.

Bir zamanlar, kâinâta hükmettiğine ve nüfûz ettiğine inanılan şuur, şimdi, maddenin evrimi sürecinde tesadüfen ortaya çıkmış, görece kısa bir zaman süresince varolan ve kozmosun sınırlı ve kısmen önemsiz bir parçası olarak kabul edilen bir fenomen ve nihâî evrimci kaderinin şimdi yok olan diğer binlerce tür'den herhangi bir şekilde farklı olacağının hiç bir garantisi olmayan bir *Homo sapiens* olarak algılanıyor ve anlaşılıyordu.

Dünyanın artık *ilâhî bir yaratılmış mevcûdiyet* olarak kabul edilmemesiyle birlikte, gözle görülür bir spiritüel asaletin bu dünyadan uzaklaştığı anlaşılıyordu; oysa bu, dünyanın başından bu yana hükümranı olan insana zorunlu olarak dokunan, büyük tahribat yapan bir yoksullaşmaydı. Hıristiyan teolojisi, tabiî tarihin insanın tarihi için varolduğunu ve insanlığın esas itibariyle onun spiritüel ifadesi ve ifşası olması için tasarlanan bir kâinâtta kendisini rahat içinde hissettiğini söylüyordu; oysa yeni geliştirilen evrim anlayışı, bu her iki iddîayı da, antroposentrik vehim olarak niteleyerek reddediyordu. Her şey akış hâlindeydi. İnsan, mutlak değildi ve insanın kutsanan değerlerinin, kendisinin dışında bir temeli ve dayanağı yoktu. İnsanın karakteri, zihni ve iradesi, aşağı'dan geliyordu, yukarı'dan değil.

Sadece dinin yapıları değil, aksine toplumun, kültürün ve aklın yapıları da şimdi biyolojik başarı mücadelesinin görece tesadüfî ifadeleri olarak görülüyordu. Dolayısıyla, Darwin[in teorisi] de, hem özgürleştirici, hem de aşındırıcıydı. İnsanın, tabiatın ve karmaşık, gözkamaştırıcı başarı olan evrimin ilerleyişinin doruk noktasında bir sıçrama gerçekleştirdiği düşünülüyordu; ama insan aynı zamanda, hiç bir "yüksek" gâyesi olmayan bir hayvandı sadece.

Evren, tür'lerin nihâî olarak başarısı için bir teminat sunmuyordu; bilakis, fizikî ölümle birlikte yok olup gideceği teminatını veriyordu insana. Gerçekten de, uzun vadeli makro ölçekte, modern hayatın bağımlılığı duygusu, 19. yüzyıl fiziğinin evreni kendiliğinden ve geri dönülemez bir şekilde, düzen'den düzensizliğe doğru, maksimum entropinin ya da "ateşli ölüm"ün nihâî durumuna doğru hareket eden olarak resmeden termodinamiğin ikinci yasasını formülleştirmesiyle daha da pekişmişti. Şimdiye kadarki insanlık tarihinin başlıca olayları, hiç bir görünürde büyük anlam'a ya da bağlam'a sahip olmayan ve yukarı'dan herhangi bir inayet tasarımı'nın sunduğu kozmik güvenlik duygusu bulunmayan, tesadüfen destekleyici biyofizik şartlar ve kaba varolma mücadelesiydi.

Freud, insanın davranışını ve bilinçli varoluşunu belirleyen bu bilinçaltı güçlerin varlığına dair ikna edici deliller sunarak, Darwinci perspektifi insan psişe'si üzerinde daha fazla belirleyici olabilecek şekilde bu gelişmeleri temellendirmeye çalışıyordu. Freud, böyle yapmakla, görünüşte, kendini anlama sü-

recinde yeni bir derinlik kazandırarak, modern zihni/yet/i ve düşünceyi, naif / çocuksu bilinçaltından (ya da daha doğru bir deyişle, bilinçaltına dair sahip olduğu bilinçsizlikten) kurtardığını düşünüyordu; ama öte yandan da, bu zihni, ayni modern düşünceyi, sahip olduğu gerçek karakterin karanlık ve iç karartıcı tasavvuruyla yüzleştiriyordu.

Zira psikanaliz, bir yandan, psişe'nin arkeolojik derinliklerini gün ışığına çıkardığı; rüyaların, fantazyaların ve psiko-patolojik belirtilerin anlaşılabilirliğini gösterdiği; nevrozun cinsel nedenlerini resmettiği; erişkin hayatını şartlandıran ergenlik tecrübesinin önemini gösterdiği; Ödip kompleksini keşfettiği; mitoloji ve sembolizmin psikolojik açıdan ne denli gerekli olduğuna ilişkin sis perdelerini ortadan kaldırdığı; ego, süperego ve id'in psişik temel yapı ögelerini kabul ettiği; direnme, bastırma ve yansıtma / projeksiyon mekanizmalarını açığa çıkardığı, zihnin niteliğini ve iç dinamiklerini görünür kılan dikkate değer diğer fikirleri ortaya attığı için, erken 20. yüzyıl düşüncesinin neredeyse kutsal bilimi hâline gelmişti. Böylelikle Freud, insanın bilinçaltını bile akla dayalı bir araştırmaya tabi tutacak kadar ileri gitmekle, Aydınlanma projesinin parlak bir doruk noktasını temsil ediyordu.

Ama öte yandan da, Freud, akılcı zihnin altında ya da ötesinde, kolaylıkla akılcı tahlile ya da bilinç ekseninde gerçekleştirilen "manipülasyon"a gelemeyen, müsaade etmeyen akıl-ötesi güçlerin gözkamaştırıcı güçlü bir deposunun varolduğu gerçeğini gün ışığına çıkarmakla ve buna mukabil olarak da, insanın bilince dayalı ego'sunun, zayıf ve kırılgan bir yan ürünü olduğunu gözler önüne sermekle bütün bir Aydınlanma projesini radikal bir şekilde aşındırmış oluyordu. Böylelikle Freud, modern akılcı ben-tahayyülünün Hıristiyan dünya tasavvurundan tevarüs ettiği ayrıcalıklı kozmik konumundan insanı uzaklaştırma sürecini hızlandıran kümülatif modern süreci daha bir pekiştirmiş oluyordu.

İnsan, -ahlâk-dışı, saldırgan, erotik, "çokşekilli sapkın"- güçlü biyolojik içgüdülerinin en önemli motive edici güçlerinin sadece bedenle sınırlı değil, aynı zamanda psişe'yi de içine alan geniş bir alanda iş ve işlev gördüğünden ve bu gerçeklerle karşılaşıldığında, rasyonalite, ahlâkî vicdan ve dînî hisler gibi güçlü insanî erdemlerin, esas itibariyle, uygarlaşmış benliğin reaksiyon-for-

masyonlarından ve hüsnü kuruntularından başka bir şey olmadığından artık şüphe edemezdi. Bu tür bilinçaltı belirleyicileri gözönünde bulundurulduğunda, insanın kişisel özgürlük duygusu gerçekten sahte bir duygu olarak görülebilecektir. Psikolojik olarak kendi bilincinde olan birey, kendisinin, tıpkı modern uygarlığın bütün diğer üyeleri gibi, iç dünyasında bir bölünmeye, parçalanmaya, bastırmaya, nevroza ve yabancılaşmaya mahkûm olduğunu biliyordu artık.

Freud'la birlikte, tabiatla girişilen Darwinci mücadele, bu kez artık insanın kendi tabiatıyla da kalıcı, köklü bir mücadeleye itilmek zorunda bırakılmasından sonra yepyeni boyutlar kazandı. Yalnızca Tanrı, primitif çocuksu yansıtmalara [fantazyalara] maruz kılınmıyordu; aynı zamanda, insan aklının değerli bir meziyeti olması hasebiyle bilinçli insan ego'su -insanı tabiattan ayıran son sığınağı- da artık tahtından edilmiş oluyor; böylelikle, ezelî id'den gelen ve gelişen en son ve en değerli bir gelişmeden daha fazla yüceltilmiş bir şey olarak kabul edilmiyordu.

Böylelikle insanî sâiklerin gerçek dölyatakları, akıldışı, vahşî içgüdülerin üreme yataklarıydı -ve çağdaş tarihî hâdiseler, bu tür bir tezin ne kadar doğru olduğunu gözler önüne seren ürpertici deliller sunuyordu. Sadece insanın ilâhîliği değil, insanîliği de artık sorgulanmaya başlanıyordu. Bilimsel düşünce ve zihniyet, modern insanı yanılsamalarından özgürleştirdikçe, modern insanın, temel bir içgüdü yaratığı olarak maskesi düşen o eski, kadîm ve onurlu özelliklerini yitiren, sürgit artan bir şekilde tabiat tarafından yutulan bir varlığa dönüştüğü görülüyordu.

Marx'ın [modern seküler ve kapitalist zihni/yeti/n anlaşılmasına] yaptığı katkı da, benzer bir çözülmenin ve çöküşün sözkonusu olduğuna dikkat çekiyordu; zira Freud, nasıl ki, şahsî bilinçaltının gerçeklerini ifşa etmişse, aynı şekilde, Marx da, sosyal bilinçaltının gerçeklerini gün ışığına çıkarmakla meşgul olmuştu: Her çağın felsefî, ahlâkî ve dînî değerlerinin, üretim araçları üzerindeki kontrolün en güçlü sınıfın tekelinde olduğu ekonomik ve siyasî değişkenler [altyapı] tarafından belirlendiğinin makul olarak söylenebilmesi mümkündü. İnsanın bütün bir insan üstyapısı, temel maddî güç mücadelesini yansıtan bir alan olarak görülebilirdi.

Bütün o güçlü kültürel başarı duygularına rağmen, Batı uygarlığının seçkinleri, Marx'ın karanlık portresinde, kendilerini, kendi kendilerini aldatan baskıcı kapitalist burjuvazi figürünü görebilirlerdi. Görülebilir geleceğin programı, uygar ilerleme değil, sınıf mücadelesiydi -ve yine, çağdaş tarihî gelişmeler, bu analizi destekliyordu. Marx ile Freud arasında, onların da arkasından gelen Darwin'le birlikte, modern entelijansiya, insanın kültürel değerlerini, psikolojik motivasyonlarını ve bilinçli varoluşunu, bütünüyle tabiî özellikler arzeden bilinçaltının ürünü olan siyasî, ekonomik ve insiyâkî içgüdülerden gelen tarihî bakımdan izafî fenomenler olarak algılıyordu artık. Bütün fenomenlerin maddî, gayr-ı şahsî [insandan arındırılmış], seküler izahlarını araştırma çabası olan Bilimsel Devrim'in ilkeleri ve tayin ettiği yönler, insan tecrübesinin psikolojik ve sosyal boyutlarında yeni ve aydınlatıcı tatbikatlar buluyordu. Yine de, bu süreçte, modern insanın, Aydınlanma'dan gelen iyimser ben-tahmini [geleceğe ilişkin öngörüleri], entelektüel ufukları tarafından sürgit tekrarlanan çelişkileriyle ve kendi değerinin azalması gibi arızalara maruz olmaktan bir türlü kurtulamıyordu.

Bilimsel keşiflerin itkisiyle aynı zamanda radikal bir şekilde genişleyen bu entelektüel ufuklar, tıpkı Darwin, Marx ve Freud'ün görüşleri gibi, tarihî ve evrimci bir değişim modelini sürgit artan alanlara ve fenomenlere tatbik ediyordu. Bu model, Avrupalı insanın sınırsız entelektüel merakı / tecessüsü, yeni ve vurgulu dinamik ilerleme duygusuyla birleştirildiği zaman, ilk kez Rönesans ve Aydınlanma'da ortaya çıkmıştı. İşte buradan, Avrupalı insanın ilmî ve tarihî araştırma standartlarını geliştirdiği ve pekiştirdiği klasik antik geçmişle ilgili süratli artan bir ilgi yeşerdi. Tarihî değişimin kavranabileceği ve anlamlandırılabileceği tarihî değişim bilincinin ve gelişme ilkelerinin belirlenmesi ve kabul edilmesiyle birlikte, Valla'dan Makyavel'e, Voltaire'den Gibbon'a, Vico'dan Herder'e, Hegel'den Ranke'ye kadar tarihe gösterilen ilgi göz kamaştırıcı bir şekilde arttı.

Aynı şekilde, küresel kâşifler de, bir yandan, Avrupalıların, coğrafî bilgilerini genişletirlerken, öte yandan da, diğer kültürlere ve diğer tarihlere açılmalarına da imkân tanımış oldular. Bu farklı coğrafyalarla ve tarihlerle ilgili bilgiler sürekli artıkça, insanlık tarihinin, geçmişinin, zannedildiğinden çok

daha uzun ve derin olduğu; geçmişte ve şimdide çok sayıda önemli diğer kültürlerin varolduğu; bu kültürlerin, Avrupalılardan oldukça farklı dünya tasavvurları geliştirdikleri ve modem Batılı insanın şimdiki konumu ya da değerleri konusunda mutlak, çok eski veya kesin hiç bir şeyin olmadığı yavaş yavaş gün ışığına çıkmaya başladı.

Zira görece statik, kısa kesilmiş ve Avrupa-merkezci insanlık tarihi, hatta evrensel tarih kavrayışına uzunca bir süredir alışkın (Başpiskopos Ussher'in Yaratılış Kitabı'nda Yaratılış'ı M. Ö. 4004 yılında başlattığı ünlü tarihlendirmesinde olduğu gibi) bir kültür için, yeni perspektiflerle tanışmak, hem kapsam, hem de karakter bakımından gerçekten sarsıcı ve tedirgin edici olmalıydı. Ne ki, arkeologların daha sonraları, yakın zamanlara kadar yaptıkları çalışmalar, ortaya çıkışları ve yok oluşları Grek ve Roma'nın ortaya çıkışından çok daha eski zamanlara kadar uzanan çok sayıda kadîm medeniyetin var olduğunu göz önüne serdikçe, tarih ufkunun çok daha derin zaman dilimlerine kadar götürülmesi gerektiği anlaşıldı. Sonu gelmek bilmeyen gelişme ve çeşitlilik, çöküş ve dönüşüm, tarihin değişmez kanunuydu ve tarihin yörüngesi ve izlediği seyrüsefer, insanı sarsacak, tedirgin edecek kadar uzun ve köklüydü.

Gelişmeci ve tarihî perspektif, Hutton ve Lyell'le birlikte jeolojiye, Lamarck ve Darwin'le birlikte biyolojiye, bir bütün olarak da tabiata tatbik edilmeye başlandığı zaman, varolduğu bilinen organik hayat ve Dünya üzerindeki zaman ölçeğinin, şaşırtıcı ölçüde kısa bir zaman dilimini ancak kapsayabilen insanlık tarihiyle mukayese edildiğinde, milyarlarca yıl öncesine kadar uzandığı fark edildi. Ne ki, bu, yalnızca işin başlangıcıydı henüz; çünkü o zaman, son derece ilerlemiş teknik araçlarla donanan astronomlar, aynı ilkeleri kozmosun anlaşılmasına da tatbik ettiler ve eşi görülmemiş bir zaman ve mekân genişliğinin ve derinliğinin sözkonusu olduğu sonucuna vardılar.

20. yüzyıla gelindiğinde, gelişen kozmoloji, güneş sisteminin, her biri Güneş'le mukayese edilebilecek kadar büyük yüz milyarlarca yıldızı içeren devâsâ bir galaksinin ve her biri Samanyolu'yla mukayese edilebilecek çapta yüz milyarlarca galaksiye sahip gözlemlenebilir bir kâinâtın neredeyse sıfır noktası gibi küçük bir parçası olduğu gerçeğini ortaya koyuyordu. Bu müstakil galaksiler de, buna mukabil olarak, ışık hızı yılıyla katedilebilen ve yüz milyon-

larca ışık yılıyla hesaplanabilir galaksi kümeleri arasındaki mesafelerle ölçümlenebilir olağanüstü bir gökyüzüne sahip, kendileri daha büyük galaksi süper-kümeleri'nden oluşan çok daha büyük galaksi kümelerinin parçalarıydı. Bütün bu yıldızların ve galaksilerin, kâinât'ın muhtemelen on veya yirmi milyar yıl önce yaşadığı, açıklanması şöyle dursun, anlaşılabilmesi bile bir hayli zor bir büyük patlamadan doğduğu, olağanüstü uzun süren oluşum ve çözülme süreçleri geçirdikleri varsayılıyordu.

Bu tür makrokozmik boyutlar, insanın farkındalığını / bilincini, insanın zamanda ve mekânda görece küçük olduğu gibi tedirgin edici, insanı sıfırlayıcı olmak gibi düşük bir noktaya fırlattığı için şok edici boyutlara sürüklemiştir. Kolomb, Galileo ve hatta Darwin gibi kişilerce daha önceki dönemlerde insanın dünyasındaki genişlemelerle karşılaştırılınca, bu tür ağır baskılar altında kalan insanların hayatlarının sözkonusu olduğu bir dünyaya bakıldığında, Darwin'in bile görece insana daha yakın bir dünya sunduğu söylenebilirdi.

Dolayısıyla kâşiflerin, coğrafyacıların, tarihçilerin, antropologların, arkeologların, paleontologların, jeologların, biyologların, fizikçilerin ve astronomların ortaklaşa çabaları, bir yandan insanın bilgisini genişletirken, öte yandan da, insanın kozmik konumunu sürekli olarak aşındırmaya katkıda bulunuyordu yalnızca. İnsanlığın omurgalı memeliler ve ilkel insanlar arasındaki o uzak kökenleri ama yine de Dünya çağına nisbetle onların yakınlıkları; Dünya'nın ve güneş sisteminin muazzam büyüklüğü ama öte yandan da galaksiye nisbetle aşırı yakınlığı; Dünya'ya en yakın galaksilerin göklerdeki olağanüstü genişliği ve yaygınlığı öylesine birbirlerinden uzak bir görünüm arzediyordu ki, *Homo Sapiens* hâlâ Eski Taş Çağı aşamasındayken, onların Dünya'dan görülebilen ışıkları, kaynağına, yaklaşık yüz bin yıldır izlerini bırakmıştı; işte bu manzaralarla karşı karşıya kalan düşünen insanların, insanın büyük varlık şemasında görünüşteki önemsizliğini merak etmek ve araştırmak için haklı nedenleri vardı.

Bununla birlikte, modern insanın ben-tahayyülünü tehdit eden şey, sadece bilimsel ilerlemelerin insan hayatını zaman ve mekân açısından aşındırması ve önemsizleştirmesi değildi; aynı zamanda, bir de bilimin, insanın karak-

terini de nitelik bakımından değersizleştirmesiydi. Zira indirgemecilik, tabiatı, ardından da insan tabiatını analiz etmek için başarılı bir şekilde kullanıldıkça, insanın bizatihî kendisi de indirgeniyor ve değersizleşiyordu. Bilimin hızla daha da gelişmesiyle birlikte, fiziğin yasalarının, bir anlamda her şeyin temelinde yattığını düşünmek mümkün, hatta belki de zorunlu görülüyor ve kabul ediliyordu. Kimya fenomenleri, fizik ilkelerine indirgeniyordu; biyoloji fenomenleri, kimya ve fizik ilkelerine indirgeniyordu ve pek çok bilim adamına göre, insan davranışı ve bilinciyle ilgili fenomenler bile biyoloji ve biyokimya ilkelerine indirgeniyordu.

Böylelikle, bütün bunların kaçınılmaz bir sonucu olarak da, bilincin bizatihî kendisi, sadece bir madde yan etkisi, beyinin bir işlevi, bir salgı maddesi, biyolojik zorunluluklara hizmet eden bir elektro-kimya devresi fonksiyonu hâline gelmiş oluyordu. Bu nedenledir ki, Kartezyen mekanistik analiz, *res cogitans / bilen özne* ile *res extensa / maddî dünya* arasındaki ayırımın üstesinden gelmeye çalışıyordu; La Mettrie, Pavlov, Watson, Skinner ve diğer bilim adamları, nasıl ki bir bütün olarak evren, en iyi şekilde ancak bir makina olarak kavranabiliyor idiyse, aynı şekilde, insanın da bir makina olarak anlaşılabileceğini öne sürmüşlerdi.

İnsanın davranışı ve zihnî fonksiyonları, bilimsel manipülatörler tarafından her zaman kötüye kullanılmaya her geçen gün daha fazla müsait hâle geldiği gözlenen genetik faktörlerin de işin içine dâhil edilmesiyle birlikte muhtemelen yalnızca mekanik etki ve tepki ilkelerine dayanıyordu. İstatistikî belirleyicilikler tarafından hükmedilen insan, ihtimaliyat teorisinin oldukça uygun bir alanı olarak görülüyordu. İnsanın geleceği, bizatihî insanın özü, bir mühendislik problemi kadar bütün sırları çözülmüş ve bağımlı bir şey olarak algılanıyor ve değerlendiriliyordu. Daha açık ve net bir şekilde konuşmak gerekirse, yalnızca düzenleyici bir varsayım olmasına rağmen, insan tecrübesinin bütün karmaşıklıkları ve genelde ise dünyanın karmaşık boyutlarının sürgit artan bir şekilde nihaî olarak tabiat bilimlerinin ilkeleri açısından açıklanabileceği şeklindeki oldukça yaygın bir hipotez, sıklıkla bilinçsiz olarak da olsa, olağanüstü metafizik sonuçlar doğuracak, iyi kurgulanmış bilimsel bir ilke niteliğine büründürülmüştü.

İnsan ne kadar fazla tabiatın ilkelerini anlama çabasında tabiat tarafından kontrol edilirse, ne kadar çok kendisini tabiatın güçlerinden bağımsız hâle getirirse, ne kadar fazla ölçülerde kendisini tabiatın zorunluluklarından ayırır ve tabiatın üstüne çıkarsa, insanın geliştirdiği bilim de o kadar fazla ölçülerde ve ölçeklerde metafizik olarak insanı tabiata ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak da tabiatın mekanistik ve gayr-ı şahsî niteliğine bağımlı hâle getirirdi ve fiilen de getiriyordu nitekim. Zira eğer insan gayr-ı şahsî bir evrende yaşıyor idiyse ve yine eğer insanın varoluşu da bütünüyle bu evren'de köksalıyor ve bu evren'e bağımlı ve boyun eğmiş hâle geliyor idiyse, o takdirde, insan da kaçınılmaz olarak gayr-ı şahsîleşiyor, insanın özel kişilik tecrübesini psikolojik bir kurmacaya dönüştürüyordu.

Hâl böyle olunca da, insan, kendi türünün devam etmesi sürecinde genetik bir stratejiden başka bir şeye dönüşmüyor ve 20. yüzyıl ilerledikçe, bu stratejinin başarı şansı, her geçen yıl, daha da belirsiz bir niteliğe bürünüyordu. İnsanın dehasının; sürgit insanın kendi aklî ve meslekî özgürlüğüne inanır hâle gelirken, öte yandan da insanın varoluş ve varolma duygusunun kısmî ve geçici bir maddî evren kazasından başkaca bir şey olmadığını öne süren art arda geliştirilen belirlenimcilik ilkelerini -Kartezyen, Newton'cı, Darwinci, Marksçı, davranışçı, genetik, nörofizyolojik ve sosyo-biyolojik ilkeleri- keşfetmesi, modern entelektüel / zihnî ilerlemenin şaşırtıcı bir ironisi / çelişkisi'dir.

DOKUZUNCU BÖLÜM

MODERN DÜŞÜNCENİN ÖZELEŞTİRİSİ

Bu paradoksal gelişmelere, insan bilgisinin tabiatını ve boyutlarını sürgit artan bir güçle, kesinlikle ve derinlikle analiz eden modern felsefenin eş zamanlı olarak gelişimi eşlik etti. Zira modern insan, aynı zamanda, dünya hakkındaki etkili, sonuç getirici bilgisini olağanüstü geniş alanlara yayacak şekilde geliştirdikçe, modern insanın eleştirel epistemolojisi de, insan bilgisinin nüfûz etme iddiasında bulunamayacağı tedirgin edici sınırlarını değiştirilemez, karşı konulamaz bir şekilde gün ışığına çıkarıyordu.

Locke'tan Hume'a

Newton'ın gerçekleştirdiği sentezle birlikte, Aydınlanma, insan aklına eşi görülmemiş bir güvenle başladı ve yeni bilimin, tabiî dünyayı açıklamaktaki başarısı, felsefenin çabalarını, birincisi, insan bilgisini, insan zihnine ve insan zihninin fizîkî dünya ile karşılaşmasına yerleştirmekle; ikincisi de, felsefenin dikkatini, bu tür kognitif / bilişsel başarı elde etmeye muktedir bir zihin analizine çevirmek sûretiyle, iki yolla etkiledi.

Ampirisizmin kurucu, temel ilkesini onaylayarak Aydınlanma'nın havasını şekillendiren, ruhunu belirleyen düşünür, her şeyden önce, Newton'ın çağdaşı ve Bacon'ın vârisi olan John Locke'tu. Akılda, önceden duyularda olmayan hiç bir şey yoktur. (*Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*).

Descartes'ı okuyarak felsefeye kışkırtılan, ama yanısıra da Newton, Boyle ve *Royal Society*'nin çağdaş ampirik bilimiyle, Gassendi'nin atomcu ampirisizminden etkilenen Locke, fikirlerin doğuştan geldiği şeklindeki Kartezyen akılcı inancı kabul edemezdi.

Locke'un analizinde, bütün dünyanın bilgisi [dünya hakkındaki bilgimiz], insanın duyu tecrübesine dayanmalıydı. Zihin, basit duyu izlenimlerini ya da (zihnî içerikler olarak tanımlanan) "fikirler"i bir araya getirmek ve birleştirmek, yanısıra da duyular ile idrak edilen bilgi üzerinde düşünceye dalmak sûretiyle makul sonuçlara ulaşabilir. Bu izlenimler konusundaki duyu izlenimleri ve derûnî düşünme, "işte bu iki çaba, sahip olduğumuz ya da tabiî olarak sahip olabileceğimiz bütün fikirlerin kaynaklandığı bilginin temelleridir." Zihin, tecrübenin üzerine yaz/ıl/dığı, beyaz bir tahtadır. Zihin, tabiatı icabı, varoluşunun pasif alıcısıdır ve onlara [onların vücûda gelmesine] neden olan dış maddî nesneleri temsil eden atomcul duyu izlenimlerini alır. İşte zihin, bu izlenimlerden, kendi içe bakış ve birleştirme işlemleri yoluyla kendi kavramsal anlayışını ve kavrayışını inşa edebilir. Zihin, doğuştan gelen güçlere sahiptir; ama doğuştan gelen fikirlere değil. Biliş, duyuşla birlikte başlar.

İngiliz ampiristi [Locke], duyu tecrübesinin, açık, anlaşılır ve apaşikâr hakîkatleri tanıması yoluyla yalnızca zihnin kesin bilgiye ulaşabileceğini savunan, önce Descartes tarafından geliştirilen, daha sonraları ise Spinoza ile Leibnitz tarafından çeşitli şekillerde daha da gelişkinleştirilen, Kıta felsefesinin akılcı yönelimine karşı kendisini konuşlandıran dünyanın bilgisinin nihâî kaynağı olabileceğini öne sürüyordu. Zira ampiristlere göre, bu şekilde ampirik olarak temellendirilmeyen akılcılık, Bacon'ın da dediği gibi, örümceğin, kendi özünden kozasını üretmesini andırıyordu. (Kısa bir süre zarfında Voltaire tarafından İngiltere'den Kıta'ya ve Fransız Ansiklopedistleri'ne taşınacak olan) Aydınlanma'nın karakteristik zorunluluğu, aklın, duyu tecrübesinden, kendi özümsemelerinin dışında, dünya hakkındaki her şeyi bilmeyi gerektirdiğini varsayıyordu.

Dolayısıyla, hakîkatin en iyi ölçütü, onun soykütüğü / genetik temeliydi; yani duyu tecrübesiydi; sahte de olabilecek görünüşteki kendiliğinden aklî geçerliliği değildi sadece. Daha sonraki süreçte ampirik düşüncede, akılcılık,

kendi meşrûluk iddialarını gözle görülür bir şekilde sınırsızlaştıracaktı: Duyuya dayalı bir delili olmaksızın, zihin, dünyanın bilgisine sahip olamaz; yalnızca spekülasyon yapabilir, terimleri tanımlayabilir ya da matematiğe ve mantığa dayalı işlemler gerçekleştirebilirdi.

Keza bilimin, dünya hakkındaki genel hakîkatlerin kesin bilgisini elde edebileceği akılcı inancının yerini de, aynı şekilde, bilimin, şeylerin gerçek yapılarını bilinir kılamayacağını; bilakis, görünüşlere dâir hipotezlere dayanarak, muhtemel hakîkatleri keşfedebileceğini öne süren daha az mutlakçı bir yaklaşım alıyordu gözle görülür bir şekilde.

Ampirist yaklaşımda bu yeni doğmakta olan şüphecilik, bilgi teorisinde Locke'un karşı karşıya kaldığı zorluklarda hâlihazırda görülebiliyordu. Zira Locke, şeyler hakkındaki bütün beşerî fikirlerin, temsil ettiklerini varsaydıkları dış nesneleri tastamam andırdıklarının hiç bir garantisi olmadığını kabul ediyordu. Öte yandan, Locke, sözgelişi öz / cevher fikri gibi karmaşık fikirleri, basit fikirlere ya da duyuşlara indirgemiş de değildi.

İnsan bilgisi sürecinde geçerli olan üç faktör vardı: Zihin, fizîkî nesne ve bu nesneyi temsil eden zihindeki algı ya da fikir. İnsan, doğrudan yalnızca zihindeki fikri bilir, nesneyi değil. İnsan nesneyi bir aracı aracılığıyla, fikir aracılığıyla bilir. İnsanın algısının dışında, basitçe, hareket hâlindeki özler dünyası (yani, insanın biliş tecrübelerinin bizzat dünyaya ait olan olarak mutlak biçimde doğrulanamayan dış dünyanın çeşitli izlenimleri) mevcuttur.

Ne var ki, Locke, bu tür problemlere, -Galileo ve Descartes'ı izleyerek-, birincil ve ikincil nitelikler arasında (yani ağırlık gibi, şekil gibi, hareket gibi objektif olarak ölçümlenebilir bütün genişleyebilen maddî nedenlerde mevcut olan niteliklerle, zevk, koku ve renk gibi nesnelerin sübjektif beşerî tecrübede tabiî olarak varolan nitelikleri arasında) ayırım yaparak kısmî bir çözüm önerisinde bulunmuştu. Birincil nitelikler, dış dünyayı gerçekten andıran zihindeki fikirleri üretirken; ikincil nitelikler, öznenin algısal aygıtının sonuçları olan fikirleri üretirler. Bilim, ölçümlenebilir birincil nitelikler üzerinde yoğunlaşarak, maddî dünyanın güvenilir bilgisini elde edebilir.

Ancak Locke'u, eğer ampirist bilgi analizi, güçlü bir şekilde gerçekleştirilirse, o zaman, insan zihninin kaydettiği -ister birincil, isterse ikincil olsun-

bütün niteliklerin nihâî olarak zihindeki fikirler olarak tecrübe edilen nitelikler olduğu ve bu niteliklerden bazılarının, bir dış nesneyi "gerçekten" temsil mi ettiği yoksa andırdığı mı konusunda kesin bir sonuca varılamayacağının kabul edilmesi gerektiğine işaret eden Berkeley takip etmişti. Gerçekten de, bu fikirleri üreten zihnin dışındaki maddî nesneler dünyasının mevcûdiyeti konusunda sonuca ulaştırıcı bir tahkîkat sözkonusu olmayabilir. Zira nesneler ile duyu izlenimleri arasında ayırım yapılmasını mümkün kılabilecek meşrû görülebilir araçlar mevcut değildir ve zihindeki hiç bir fikrin, maddî bir şeyin zihinde "temsil edildiğini" söyleyebilmemizi mümkün kılacak maddî bir şeye "benzer" olduğu söylenemez. Fikir ile gerçek nesne'yi karşılaştırabilmek için aslâ zihnin dışına çıkılamayacağı için, bütün bir temsil fikri temelsiz bir fikirdir. Locke'un, ikincil niteliklerin doğru temsil etme kabiliyetlerine ilişkin geliştirdiği argümanlar, aynı ölçüde birincil nitelikler için de geçerlidir; zira son kertede, her iki tür nitelik de, zihnin tecrübeleri olarak kabul edilmelidir.

Dolayısıyla, Locke'un temsil doktrini, kabul edilemez bir doktrindir. Berkeley'in analizinde, sonuç itibariyle, bütün insan tecrübesi, fenomenal'dir [olgulara dayalıdır ve] zihindeki görünüşlerle / tezahürlerle sınırlıdır. İnsanın tabiat/ı algısı, insanın, tabiatı zihnî bakımdan tecrübe etmesinden ibarettir; dolayısıyla, sonuç olarak, bütün duyu verileri, nihayetinde, maddî özlerin / cevherlerin temsilleri değil, bilakis, "zihnin objeleri" olarak değerlendirilmelidir. Sonuçta, Locke, bütün zihnî içerikler'i duyuş'taki nihâî temele indirgerken, Berkeley, bütün duyu verilerini, zihnî içeriklere indirgemiştir.

Zihne ait olan nitelikler ile maddeye ait olan nitelikler şeklinde yapılan Locke'çu ayırım, temelsizdir; bu yüzden de, desteklenemez'dir. Locke'un felsefesiyle bu şekilde yollarını ayırmakla, bir kilise piskoposu olan Berkeley, kendisinin, modern bilimle birlikte kabul edilemez bir şekilde zuhûr ettiğine inandığını söylediği "estetik materyalizm"e doğru kayan çağdaş eğilimin üstesinden gelmeye çalışıyordu.

Ampirist / deneyci [Locke; ampirist olduğu için] haklı olarak bütün bilgilerimizin tecrübeye dayandığına inanır. Oysa, Berkeley ise, kaçınılmaz olarak, bütün tecrübelerimizin tecrübeden başka bir şey olmadığına -bütün sözde maddî özlerin / cevherlerin zihnî temsillerinin, sonuç olarak, zihindeki fikirler ol-

duğuna- ve dolayısıyla zihnin dışında [zihinden kopuk olarak zihnin dışında varolan] maddî bir dünyanın mevcûdiyetinin, temelsiz, desteklenmesi zor bir varsayımdan öteye geçmediğine işaret ediyordu. Mevcûdiyeti kesin olarak bilinebilecek tek şey, zihin ve (bir maddî dünyayı temsil ettiği gözlenen sözkonusu fikirler de dâhil) zihnin fikirleridir. Kesin ve güçlü bir felsefî açıdan bakıldığında, "*ol-mak*", "maddî bir öz / cevher *ol-mak*" anlamına gelmez; aksine, "*ol-mak*", "zihin tarafından algılanmak" (*esse est percipi*) anlamına gelir.

Ne var ki, Berkeley, sanki bu dünya tecrübesi, bir şahsın o ân içinde bulunduğu "vaziyet-i coğrafya"nın kaçınılmaz ürünü olan bir fantazyaymışçasına, münferit zihnin, kendi dünya tecrübesini sübjektif olarak belirlemediğini düşünüyordu. Bu objektivitenin varlığının nedeni, farklı bireylerin sürekli olarak aynı dünyayı [aynı şekillerde] algıladıkları ve güvenil/ebil/ir bir düzenin bu dünyada varolduğunu düşünmenin sebeb-i hikmeti, dünyanın ve düzeninin münferit zihinleri ve münferit zihinlerin evrensel / küllî zihni olan Tanrı'nın zihni aşan bir zihne bağlı olmasıdır. Bu küllî / tümel zihin, zamanla insana "tabiatın yasaları"nı ifşa eden sürekli ve kalıcı bir tecrübe anlamına gelen belli düzenliliklere göre münferit / tikel zihinlerde duyu/ş fikirleri üretir. Bilim, duyu verilerinin gayr-ı maddî temelinin kabul edilmesiyle engellenmiş olmaz; zira bilim, -dış maddî öz'ler değil, bilakis tekrarlanan duyu niteliklerí kümeleri olan- zihnin objelerinin eleştirel bilgisiyle de objeleri analiz etme çabasını devam ettirebilir.

Filozof, maddî dünyası bu şekilde varolmadığı için belli onaylamalardan kaçınan Locke'un dış maddî gerçekliğin temsili fikrinin yol açtığı problemler hakkında hiç de üzüntüye kapılmamalıdır. Zihindeki fikirler, nihâî hakîkattir.

Böylelikle Berkeley, bir yandan, ampirist eğilimi devam ettirmeye ve Locke'un temsil problemleri çözmeye çalışırken, öte yandan da, insan tecrübesinin ve tabiat biliminin spiritüel temelini korumaya çalışıyordu.

Ancak bir yandan Berkeley'in fikrini kullanarak ampirist epistemolojik eleştiriyi nihâî noktasına kadar götüren ama öte yandan da, Berkeley'in fikrini modern zihnin daha belirgin bir karakteristiği olan, Montaigne'den Bayle'e, oradan da Aydınlanma'ya kadar sürgit artan bir şekilde seküler şüpheciliği çok daha gözle görülür bir şekilde yansıtan bir eğilime dönüştüren David

Hume, Berkeley'i takip etmişti. Bütün insan bilgisini duyu tecrübesi üzerinde temellendiren bir ampirist olarak Hume, Locke'un genel eğilimiyle hemfikirdi; ayrıca Berkeley'in Locke'un temsil teorisine yönelttiği eleştirilerle de hemfikirdi; ancak Berkeley'in önerdiği idealist çözüme katılmıyordu: İnsan tecrübesi, gerçekten de, yalnızca fenomenlere, yani duyu izlenimlerine dayanıyordu [Hume'a göre]; ama ister spiritüel olsun, isterse olmasın, duyu izlenimlerinin ötesinde neyin var olduğunu belirleyebilmek, belirginleştirebilmek imkânsızdı. Tıpkı Berkeley gibi, Hume da, Locke'un temsîlî algı konusundaki görüşlerini kabul etmiyordu; ama Hume, Berkeley'in dış objeleri, nihâî olarak ve mutlak anlamda Tanrı'nın zihninde kök salan iç fikirlerle özdeşleştirmesini de kabul etmiyordu.

Analizine başlamak için, Hume, ilkin, duyu izlenimleri ile fikirler arasında bir ayırım yapıyordu: Duyu izlenimleri, herhangi bir bilginin temeliydi ve bunlar, duyu izlenimlerini biricik kılan bir güç ve canlılıkla ortaya çıkıyordu. Duyular, örneğin, mavi bir rengin *izlenimi* yoluyla tecrübe edilebilirdi ve bu izlenim temeli üzerinde de, rengin hatırlanabileceği bu renge dâir bir *fikir*'e sahip olunabilirdi.

İşte tam bu noktada karşımıza çıkan soru şuydu: Duyu izlenimine sebebiyet [ve vücut] veren şey neydi, öyleyse? Eğer her geçerli fikir, ona tekabül eden bir izlenimde bir temele sahip ise, o zaman, nedensellik fikri için zihnin işaret edeceği izlenim ne tür bir izlenim olabilirdi? Hume, bu soruya, "hiç bir izlenim" diye cevap veriyordu. Eğer zihin, kendi tecrübesini, bir ön-algılama olmaksızın analiz ediyor ise, o zaman, zihin, aslında varsaydığı, farazî olarak kabul ettiği bütün bilginin, sürgit devam eden ayrıksı duyuş'lardan oluşan bir yaylım ateşi kaosuna dayandığını ve işte bu duyuş'lardan üzerinde, zihnin, kendi düzenini empoze ettiğini kabul etmelidir.

Zihin, zihin tecrübesine ilişkin açıklamayı, gerçekte, zihinden değil, tecrübeden gelen bir açıklama olarak yapar. Zihin, gerçekten de, duyuş'a neyin sebebiyet verdiğini bilemez; çünkü zihin, "sebep"i bir duyuş olarak tecrübe etmez hiç bir zaman. Zihin yalnızca basit izlenimleri, atomlaşmış fenomenleri ve nedenselliği, basit izlenimler olarak tecrübe etmez. Bilakis, -insan muhayyilesinin yegâne alışkanlığı olan- bir fikirler irtibatı yoluyla zihin, aslında, hiç

bir duyu izleniminde temeli olmayan bir nedensel ilişkinin varlığını farzeder. İnsanın bütün bilgisini temellendireceği şey, zihindeki izlenimlerdir ve insan, bu izlenimlerin ötesinde varolan şeyi bildiğini varsayamaz.

Dolayısıyla, bütün insan bilgisinin bu farazî, varsayıma dayalı temeli, yani nedensel ilişki, hiç bir zaman doğrudan insan tecrübesi tarafından tasdik edilmez. Aksine, zihin, duyu izlenimlerinin, zihinden sürekli olarak ve bağımsız bir şekilde varolan objektif bir öz'ün sebebiyet verdiğini [vücûda getirdiğini] gösteren belli izlenimleri tecrübe eder.

Keza, zihin, bir A olayını da, aynı şekilde, sürekli olarak bir B olayını müteakip gerçekleşen bir olay olarak algılar ve buna dayanarak, A olayının B olayına sebebiyet verdiğini [B olayını vücûda getirdiğini] "söyleyebilir". Nedensel irtibat noktası, hiç bir zaman algılan/a/maz; ayrıca nedensel irtibat noktasının, insan zihninin dışında ve insan zihninin iç alışkanlıklarının ötesinde varolduğu da söylenemez. Neden, yalnızca, zihindeki olayların sürgit tekrarlanan bir buluşması hâdisesi / tesadüfî olayı olarak kabul edilmelidir. Bu, görünüşte tecrübe tarafından tasdik edilen ama hiç bir zaman gerçek anlamda temellendirilemeyen psikolojik bir beklentinin "şeyleşmesi"dir [reification = tecessüm ettirilerek ete kemiğe büründürülmesidir].

Newton'ın zannettiği gibi, uzay ve zaman fikirleri de nihâî olarak gerçekliklerden bağımsız değildir; aksine, tikel nesneleri birarada mevcut olarak ya da ardışık olarak tecrübe etmenin bir sonucudur. Bu tür sürgit tekrarlanan tecrübelerden, zihin, zaman ve uzay / mekân fikirlerini çıkarır, vücûda getirir; ama gerçekte, zaman ve uzay / mekân, yalnızca nesneleri tecrübe etme biçimlerinden ibarettir. Bütün genel kavramlar bu şekilde teşekkül eder: Yani, zihnin, bir tikel izlenimler tecrübesinde bu izlenimler arasındaki ilişki fikrine doğru hareket etmesiyle oluşur; ki, burada fikir, zihnin ayrıştırdığı ve "şeyleştirdiği" / ete kemiğe büründürerek tecessüm ettirdiği bir "şey"dir. Ancak genel kavram, yani fikir, yalnızca zihnin ilişki / irtibat kurma alışkanlığının bir sonucudur.

Sözün özü, zihin, sadece tikelleri / a'razları tecrübe eder; ve bu tikeller / a'razlar arasındaki herhangi bir ilişki, zihnin tecrübesinin dokusuna zihin tarafından örülerek yerleştirilir. Dünyanın anlaşılabilirliği, gerçekliğin tabiatını değil, zihnin alışkanlıklarını yansıtır.

Hume'un amaçlarından biri, felsefî akılcılığın ve onun tümdengelimci mantığının metafizik iddialarını çürütmekti. Hume'a göre, biri bütünüyle hissetmeye, diğeri de bütünüyle akletmeye dayanan iki tür önerme [geliştirmek] mümkündür: Hissetmeye dayanan bir önerme, (farklı olabilecek ama gerçekte hiç de farklı olmayan, fakat her zaman bağımlı, yani başka şeylere bağlı olarak varolan) apaşikâr somut gerçek meselelerle ilgilidir (örneğin, "bugün, güneşli bir gün'dür" önermesinde olduğu gibi).

Oysa buna mukabil olarak, bütünüyle akletmeye dayanan bir önerme ise, kavramlar arasındaki irtibatlarla ilgilidir (örneğin, "bütün karelerin dört eşit kenarı vardır" önermesinde olduğu gibi); ve bu irtibatlar, her zaman zorunludur; yani, onların inkâr edilmesi durumun kendisiyle çelişkiye düşmesine yol açar. Ancak matematiğin hakîkatlerinde olduğu gibi saf / katışıksız aklın hakîkatleri, dış dünyaya bağlayıcı bir referansı olmayan kendi kendine yeter bir sistemde varolmalarından ötürü, zorunludur. Bu hakîkatler, yalnızca mantîkî tanım gereği doğrudur; yani, kendileri açısından örtük olan şeyin açık kılınmasıyla gerçek ve doğru olurlar ve bunlar, şeylerin tabiatıyla zorunlu bir ilişki içinde olduklarını iddia edemezler. Dolayısıyla saf aklın [vücûda getirmeye, açıklığa kavuşturmaya] muktedir olduğu yegâne hakîkatler, totolojik hakîkatlerdir. Yalnızca akıl, şeylerin / varlıkların nihâî mahiyetleri veya tabiatları hakkında bir hakîkat iddiasında bulunabilir.

Dahası, saf akıl, yalnızca metafizik meselelere ilişkin doğrudan bir fikre sahip olmakla kalmaz; aynı zamanda, şeylerin / varlıkların nihâî mahiyetleri veya tabiatları konusunda, tecrübeden yola çıkarak bir hakîkat ve tahkîkat iddiasında da bulunamaz. Duyuüstü olgular, duyuların analiz edilmesiyle bilinemez'dir; çünkü bu tür bir yargının -nedenselliğin- üzerinde temellendirilebileceği yegâne ilke, son kertede, zamanla mukayyet bir ardışıklıkta / dizisellikte vukû bulan tikel / arızî somut olayların müşâhede edilmesinde temellenmiştir. Zamanla mukayyetlik / sınırlanmışlık ve somutlaşmışlık unsurları olmaksızın, nedensellik, anlamsızlaşır.

Hâl böyle olunca, zamanla kayıtlı olan somut [müşahhas, yani şahsîleştirilebilir, yani tikelleştirilebilir, yani arızîleştirilebilir olan] tecrübenin ötesindeki bütün mümkün gerçeklikler hakkında kesin açıklamalar yapmaya çalışan

bütün metafizik argümanlar, kendi temellerinde temellerini ihlal ederek temelsizleştirirler ve yıkarlar. Dolayısıyla Hume'a göre, metafizik, gerçek dünyayla hiç bir ilgisi / uyumluluğu sözkonusu olmayan yüceltilmiş bir mitoloji biçiminden başka bir şey değildir.

Yakıcı olan nokta, modern zihin ve düşünce açısından Hume'un geliştirdiği eleştirel analizin çok daha fazla tedirgin edici ve sarsıcı bir başka sonucu da, onun eleştirel analizinin bizzat ampirik bilimin temellerini apaşikâr bir şekilde aşındırması, yerle bir etmiş olmasıydı; zira ampirik bilimin mantıkî temeli olan indüksiyon / tümevarım, şimdi artık meşrûiyetini tastamam yitirmiş bir bilim olarak kabul edilmeye başlanacaktı: Zihnin, pek çok tikel'den evrensel / tümel bir kesinliğe doğru mantıkî olarak ilerleyebilmesi, artık kesinkes meşrûluğunu yitirmişti: Ne kadar fazla verili bir olay-dizisi olarak gözlemlenirse gözlemlensin, bir olay-dizi'sinin / silsilesi'nin nedensel bir olay-dizi'si olduğundan ve kendisini her zaman sonraki olay dizilerin gözlemlerinde tekrarlayacağından aslâ söz edilemezdi artık. Tıpkı bir B olayının, her zaman geçmişteki bir A olayını takip etmesi, onun, gelecekte de her zaman aynı şekilde tekrarlanacağının garantisi olamayacağı gerçeğinde olduğu gibi. Bu tür bir "yasa"nın herhangi bir şekilde kabul edilmesi, ardışıklığın / silsile'nin / diziselliğin, gerçek ve doğru bir nedensel ilişkiyi temsil ettiğine dâir herhangi bir inanç, hiç bir zaman mantıkî bir kesinlik değildir; yalnızca kesbedilen, devşirilen veya tevârüs edilen bir psikolojik inanç veya ikna hâdisesinden ibarettir. Fenomenlerdeki zâhirî nedensel zorunluluk, yalnızca sübjektif bir inanç veya bağlanmanın ürünü olan bir zorunluluktur; düzenli fikirler ilişkisi tarafından kontrol edilen insan muhayyilesinin ürünü olan bir mecburiyettir. Bunun objektif bir temeli yoktur. Olayların zorunluluğu değil, düzenliliği algılanabilir sadece. Olayların zorunluluğu fikri, apaşikâr düzenlilik tecrübesinden çıkarsanan sübjektif bir his'ten / duygu'dan başka bir şey değildir.

Bilim, ancak böyle bir bağlamda mümkündür; ama bu, yalnızca mümkün'ün [mümkünler dünyasının], zihinde kaydedilen görünüşlerin / zâhirî gerçekliklerin bilimidir; ve bu bilimin kesinliği, tabiat tarafından değil, insan psikolojisi [insanın "vaziyet-i coğrafyası", hâlet-i rûhiyesi] tarafından belirlenen sübjektif bir "kesinlik"tir.

Paradoksal olarak, Hume, güçlü Newtoncı "deneysel" araştırma ilkelerini insana tatbik etmek, başarılı tabiat biliminin ampirik yöntemlerini insanın bilimi'ne dâhil etmek niyetiyle analizine başladı; ama ampirik bilimin objektif gerçekliğinin bütünüyle sorgulanmasına yol açmakla analizini sona erdirdi. Eğer bütün insan bilgisi, ampirisizme dayanıyor ama öte yandan da tümevarım mantîkî olarak haklılaştırılamıyor idiyse, o zaman, insan kesin bilgiye ulaşamaz ve sahip olamaz'dı.

Aristo'dan Aquinas'ya ve Ockham'a, Bacon'dan Locke'a kadar uzunca bir zaman dilimi süresince gelişmekte olan duyu algılarına yapılan ampirist vurgu, Hume'la birlikte, yalnızca bu algıların neden olduğu kaosların ve yaylım ateşlerinin varolduğu ve bu algılara empoze edilen düzenin gelişigüzel, [ilâhî değil] beşerî ve objektif bir temelden yoksun olduğu, son uç noktasına kadar götürülmüştü.

Eflatun'un (gerçekliğin) "bilgi"si ile (görünüşler, zâhirî olgular hakkındaki) "kanaat" hakkında yaptığı temel ayırım açısından bakıldığında, Hume'a göre, bütün insan bilgisi, yalnızca kanaat olarak görülmek ve değerlendirilmek zorundaydı. Eflatun, duyu izlenimlerinin, İdelerin soluk kopyeleri / taklitleri olduğunu düşünürken; Hume, fikirlerin / idelerin, duyu izlenimlerinin soluk kopyeleri olduğunu düşünüyordu.

Böylelikle, antikitedeki idealist temellerinden modern dönemdeki ampirist nihâî noktasına gelinceye kadar Batı düşüncesinin geçirdiği uzun evrim seyrüseferinde, gelinen noktada, gerçekliğin temeli, bütünüyle tepetaklak edilmişti: İdeal kavrayış değil, duyu tecrübesi, hakîkatin / gerçekliğin yegâne ölçütüydü -ve bu hakîkat / gerçeklik de büsbütün problemliydi. Zihin için, yalnızca algılar gerçekti ve algıların, kendilerinin ötesinde uzanan, varolan şeyin ne olduğunu bilebilmeleri aslâ mümkün değildi.

Locke, ne kadar kusurlu olursa olsun, insan zihninin, dış dünyanın genel manzarasını birleştirici işlemleri yoluyla kavrayabilme kapasitesine kesinkes inanıyordu. Oysa Hume, insan zihninin, mükemmel olmak şöyle dursun, zihnin dışında varolduğu söylenemeyecek dünyanın düzenine nüfûz edebilme, dünyanın düzenini kavrayabilme iddiasında bile aslâ bulunamayacağını düşünüyordu. Bu düzen, tabiatta mündemiç değildi; aksine insanın bizzat ken-

disinin ilişkilendirici [türlü olaylar veya olgular arasında irtibatlar kurucu, neden-sonuç ilişkileri teşekkül ettirici] eğilimlerinin / alışkanlıklarının bir sonucuydu.

Eğer zihinde, nihâî olarak duyulardan gelmeyen bir şey mevcut değil idiyse ve yine eğer bütün geçerli karmaşık fikirler, duyu izlenimlerinden gelen basit fikirlere dayanmıyor idiyse, o takdirde, *neden fikri*nin bizatihî kendisi de, dünyanın kesin bilgisi de, *neden*, hiç bir zaman tam olarak algılanamadığı için, eleştirel olarak mutlaka yeniden gözden geçirilmeli ve değerlendirilmeliydi. Bu, hiç bir zaman, basit bir *doğrudan izlenim*den kaynaklanıyor olamaz'dı. Sürekli olarak varolan bir öz[e ilişkin] tecrübe bile, sürekli olarak kalıcı bir entite / mevcûdiyet kurmacası üreten, düzenli bir şekilde tekrarlanan pek çok izlenimin ürünü olarak ortaya çıkan bir inançtan ibaretti yalnızca.

İnsan tecrübesine ilişkin bu psikolojik analizi, daha da ileri noktalara götüren Hume, zihnin bizatihî kendisinin, objektif bilgiye dâir geçerli bir iddiaya sahip olması şöyle dursun, esaslı bir birliğe, sürekli varoluşa ya da iç tutarlılığa dâir hiç bir geçerli/lik iddiası olmayan, yalnızca birbirleriyle ilişkisiz, irtibatsız bir algılar yığınından ibaret olduğu sonucuna varmıştı. İnsan benliği fikrinin yükselişe geçmesi olgusu da dâhil, bütün düzen ve tutarlılık iddiaları, zihin tarafından inşa edilen kurmacalar olarak anlaşılabilirdi yalnızca. İnsanoğlu, yaşayabilmek için bu kurmacalara ["masallara", "mitlere"] ihtiyaç duyuyordu; ama filozofun bunları temellendirebilmesi mümkün değildi.

Berkeley'le birlikte, her ne kadar zihin, Tanrı'nın zihninden devşirdiği belli bir spiritüel ve bağımsız güce sahip olsa da, tecrübenin, zorunlu bir maddî temeli yoktu ve zihnin tecrübe ettiği dünya, düzenini, aynı kaynaktan [Tanrı'nın zihni'nden] devşiriyordu.

Ancak Hume'un daha seküler şüpheciliğiyle birlikte ise, hiç bir şeyin, Tanrı'nın da, düzen'in de, aslî varlıklar'ın da, şahsî kimliğin de, gerçek bilgi'nin de artık objektif olarak zorunlu olduğu söylenemezdi. Her şey bağımlıydı; mümkünlerden ibaretti. İnsan, sadece fenomenleri, kaotik izlenimleri [ve yaylım ateşleri'ni] bilebilir; insanın algıladığı dünya, insiyâkî ihtiyaçlar ve psi-

kolojik alışkanlıklardan ötürü, tahayyül edilen ve sonra da yansıtılan [yansıtıldığı hâline inanılan] bir dünyadan ibaret bir düzendir. Böylelikle Hume, felsefenin paradigmatik şüpheci/lik argümanını bir hayli geliştirmişti; işte Hume'un getirdiği bu felsefî nokta, Immanuel Kant'ı, modern dönemin merkezî felsefî pozisyonunu geliştirmeye kışkırtacaktı.

Kant

Kant'ın 18. yüzyılın ikinci yarısında karşı karşıya kaldığı entelektüel meydan okuma, ilk bakışta, baş edilmesi, başa çıkılması gerçekten imkânsız gibi görünen esaslı, yakıcı bir meydan okumaydı: Bir yandan, bilimin, dünyanın kesin ve gerçek bilgisini sunma iddiaları ile; felsefenin, bu tecrübenin, böylesi bir bilgiye ulaşılmasına aslâ imkân tanımayacağı iddiasını birleştirmek; öte yandan da, dinin, insanın ahlâkî bakımdan hür olduğu iddiasıyla, bilimin, tabiatın bütünüyle zorunlu yasalar tarafından belirlendiği iddiasını birleştirmek gibi zorlu bir meydan okuma bekliyordu Kant'ı.

Bu tür nazik ve noktasal çatışma alanlarında türlü iddialarla birlikte, derin bir karmaşıklık arzeden entelektüel bir kriz baş göstermişti: İşte Kant'ın bu krizi aşmak için önerdiği çözüm de yine aynı ölçüde karmaşık, parlak ve bir hayli ağır sonuçlara yol açacak bir çözümdü.

Kant da, Newton'cı bilime ve bu bilimin, insanın kesin bilgiye ulaşabileceğinden kuşku duyan başarılarına kendisini zihnen yakın hissediyordu. Ama öte yandan da, Hume'un insan zihnine ilişkin yaptığı o sarsıcı analizin gücünü de iliklerine kadar hissetmekten kendisini alıkoyamıyordu. Kant da, yalnızca katışıksız akılcı bir metafizik spekülasyonun kavrama gücüne sahip olduğu dünyanın tabiatı hakkındaki ve yanısıra da bu kavrama çabasının sonsuz ve görünüşte çözümlenemez gibi görünen bir çatışmanın içine sürüklediğine ilişkin ortaya atılan mutlak iddialara kuşkuyla yaklaşıyordu.

Kant'a göre, Hume'un çalışmasını okuması, Leibnitz'in akademik sistemleştiricisi hâkim Alman akılcı geleneğinin Wolff okulunda uzunca bir süre eğitim almasının bir tortusu olarak oluşan kendisinin "dogmatik uyku"sundan uyanmasına neden olmuştu. Kant, şimdi, insanın yalnızca fenomenlerin dünyasını bilebileceğini ve insanın tecrübesinin ötesine taşan kâinâtın mâhiyeti

konusunda herhangi bir şekilde metafizik sonuçlara varabilmesinin temelsiz olduğunu kabul ediyordu. Kant, saf / katışıksız aklın bu tür önermelerine, mantîkî argüman desteğiyle kolaylıkla karşı çıkılabileceğini göstermişti.

İnsan zihni, ne zaman -Tanrı gibi, ruhun ölümsüzlüğü gibi ya da kâinâtın sonsuzluğu gibi- duyu tecrübesinin ötesine taşan varlıkların mevcûdiyetlerini belirlemeye çalışmışsa, her zaman, kendisini, kaçınılmaz olarak kümülatif bir ilerlemeden yoksun bir şekilde, kafa karışıklığı ya da çelişki kapanına kıstırılmış bir vaziyette bulmuştu. Dolayısıyla, metafiziğin tarihi, kümülatif gelişmeden yoksun, bir bağlanma ve kafa karışıklığı tarihidir. Zihin, bilgiye muktedir olmadan önce, ampirik delile gerek duyuyordu; ama Tanrı, ölümsüzlük ve diğer bu tür metafizik meseleler, hiç bir zaman fenomenlere dönüşemezdi; bunlar, ampirik meseleler değildi çünkü. Dolayısıyla metafizik, insan aklının gücünün ötesindeydi.

Bununla birlikte, Hume'un nedenselliği öldürmesinin de, tabiat biliminin, dünya hakkında gerekli olan genel hakîkat iddialarını yok ettiği gözleniyordu; çünkü Newton'cı bilim, artık şimdi tasdik edilemeyen nedensel ilke'nin varsayılan gerçekliğine dayanıyordu. Eğer bütün insan bilgisi, zorunlu olarak, tikel durumların gözlemlenmesinden geliyor idiyse, o zaman, yalnızca farklı soyut hâdiseler algılanabildiği ve onların nedensel ilişkileri hiç bir zaman algılanamadığı için, bunlar, aslâ meşrû bir şekilde genel yasalar olarak genelleştirilemezdi.

Yine de Kant, deneylerin yardımıyla, Newton'ın mutlak kesinlik ve genellik konusunda gerçek bilgiye sahip olduğuna, şüphe duymaksızın ikna olmuştu.

Peki, kim haklıydı? Hume mu, yoksa Newton mı? Eğer Hume kesin bilgiye ulaşmışsa, ama Hume, kesin bilgiyi elde edebilmenin imkânsız olduğunu ispat etmişse, o zaman, Newton, bunu nasıl başarmıştı acaba? Bir fenomenal dünyada / olgular dünyasında kesin bilgiye ulaşabilmek nasıl mümkün olabilirdi ki?

İşte Kant'ın *Saf Aklın Kritiği*'nin yüklendiği ağır yükümlülük buydu ve Kant'ın önerdiği çözüm ise şuydu: Hem Hume'un, hem de Newton'ın, yani hem şüpheciliğin, hem de bilimin iddialarını karşılayabilmek, yerine getire-

bilmek; -ve böyle yapmakla da, modern epistemolojideki ampirisizm ile akılcılık arasındaki temel dikotomi'yi / ikiliği çözüme kavuşturmak.

Matematiğe dayalı hakîkatlerin açıklığı ve kesinliği, uzun zamandan bu yana akılcılara -hepsinden önce de Descartes, Spinoza ve Leibnitz'e- modern düşüncenin dünyasında, insan zihninin, en azından, kesin bilginin elde edilebileceği muhkem bir temel sunduğu teminatını veriyordu. Kant'ın bizzat kendisi, tabiat biliminin, matematiğin idealine yaklaştığı için bilimsel olduğuna uzun bir süredir ikna olmuştu.

Gerçekten de, Kant, bu ikna ve düşünceye dayanarak, kesin olarak zorunlu ölçümlenebilir fizîkî güçler yoluyla Güneş'in ve gezegenlerin Kopernik ve Kepler tarafından tanımlanan hareketleri tahkim ederek ve varsayarak göstermek sûretiyle, Newton'cı kozmolojiye önemli bir katkı yapmıştı. Her şeyden önce, Kant, matematiğe dayalı akıl yürütme biçimini metafiziğe uyarlayacak kadar genişletme teşebbüsünde bulunmakla, saf / katışıksız aklın bu tür meselelerde yetersiz olduğuna ikna olmuştu. Anca tıpkı tabiat biliminde olduğu gibi, duyu tecrübesinin sınırları için de, matematiğe dayalı hakîkatlerin açıkça başarılı olduğunu görmüştü.

Öte yandan, tabiat bilimi, duyular yoluyla dış dünya ile ilgilendiği için, tabiat bilimi kendisini, Hume'un, tabiat biliminin ürettiği veya sunduğu bütün bilgilerin, bağımlı olacağı, görünüşteki zorunluluğunun ise sadece ve sadece psikolojik olduğu şeklindeki eleştirisini açık hâle gelmişti. Kant'ın da katıldığı, Hume'un akıl yürütmesiyle birlikte, Öklitçi geometrinin belli yasalarının ampirik gözlemden doğmuş olamayacağı ortaya çıkmıştı. Buna rağmen, Newton'cı bilim, apaşikâr bir şekilde, Öklitçi geometri üzerine bina edilmişti. Eğer, matematik ile mantığın yasalarının, insan zihninden geldiği söylenecek olursa, bu takdirde, bu yasaların, kesin bir şekilde [dış] dünyaya ait olduğu nasıl söylenebilecekti ki?

Descartes gibi akılcılar, az çok bir zihin-dünya tekabüliyeti varsayıyorlardı; ancak Hume, bu varsayımı sarsıcı ve yıkıcı bir eleştiriye tâbi tutmuştu. Bununla birlikte, bir zihin-dünya tekabüliyeti açıkça varsayılıyordu ve bu, Kant'ın kesinkes emin olduğu Newton'cı başarıda görünüşte haklı çıkarılmıştı.

Kant'ın önerdiği olağanüstü çözüm, zihin-dünya tekabüliyetinin tabiat biliminde gerçekten de doğrulandığı ama bunun önceden varsayıldığı gibi naif bir anlamda değil, aksine, "dünya"ya dâir geliştirilen bilimin sözkonusu olduğu dünyanın, hâlihazırda insanın kendi kognitif aygıtı tarafından tanzim edilen bir "dünya" olması anlamında eleştirel bir düzlemde gerçekleştirilmişti bu.

Zira Kant'a göre, insan zihninin mâhiyeti, duyu verilerini pasif bir şekilde almakla yetinmeyen bir özelliğe sahipti. Daha ziyade, insan zihni, bu duyu verilerini aktif olarak hazmeder ve yapılandırır; dolayısıyla insan da, objektif gerçekliği, bu gerçekliğin zihnin temel yapılarına uyması oranında bilir. Bilimin konu edindiği dünya, insanın zihni için mevcut olan tek dünya, hâlihazırda zihnin kendi süreçlerine göre tanzim edilen dünya olduğu için, zihindeki ilkelere tekabül eder. Dünyaya dâir bütün insan bilişi / kognisyonu, insan zihninin kategorileri vasıtasıyla nakledilir. Bilimsel bilginin zorunluluğu ve kesinliği, insan zihninden gelir ve zihnin dünyayı algılaması ve anlaması çabasın/d/a iliştirilmiştir. Bunlar, hiç bir zaman kendiliğinden bilinemeyecek olan zihinden bağımsız bir tabiat'tan kaynaklanmaz. İnsanın bildiği şey, insanın bilgisiyle nüfûz ettiği bir dünyadır, bilimin nedensellik ve zorunluluk yasaları, insanın biliş'inin çerçevesi içine bina edilmiştir. Gözlemler, insana sadece kesin yasalar sunmaz; daha ziyade, bu yasalar, insanın zihnî organizasyonunun yasalarını yansıtır. Beşerî biliş eyleminde, zihin, şeyler'e uymaz; daha ziyade, şeyler zihne uyar [zihni doğrular, tasdik eder].

Peki, Kant, bu çığır-açıcı sonuca nasıl ulaşmıştı? Kant, eğer tecrübeden devşirilebilecek bütün muhtevalar, matematiğe dayalı yargılardan çıkarılsa bile, uzay / mekân ve zaman fikirlerinin yine de öylece kaldığına dikkat çekerek başlamıştı işe, vardığı sonuca varabilmek için.

Kant, buradan, duyular tarafından tecrübe edilen herhangi bir hâdisenin, zaman ve mekân ilişkileri çerçevesine yerleştirildiği sonucuna ulaşmıştı. Zaman ve mekân / uzay, "insan duyarlığının *a priori* biçimleridir": Duyular vasıtasıyla algılanan her şeyi şartlandırırlar [ve bir yere yerleştirirler].

Matematik ilkeleri, zorunlu olarak bir zaman ve uzay bağlamı gerektirdiği, zaman ve uzay, bütün duyu tecrübelerinin temelinde gizli olduğu için, mate-

matik, ampirik dünyayı doğru bir şekilde tasvir edebilir'di: Herhangi bir ampirik gözlemi şartlandırır'dı.

Dolayısıyla zaman ve uzay kavramları, tecrübeden gelmezler; bilakis, tecrübede varsayılırlar'dı. Zaman ve uzay kavramları, hiç bir zaman bu şekilde müşahede edilmezler; ama bütün hâdiselerin müşahede edildiği bu bağlamı oluştururlar'dı. İnsan zihninden bağımsız olarak tabiatta varoluşları bilinemez'di; ama dünya, onlar olmaksızın biliniyor olamaz'dı.

Böylelikle, zaman ve uzay kavramlarının, kendinde dünya'nın bir niteliği olduğu söylenemez'di; zira zaman ve uzay kavramları, insanın müşahede etme eylemine katkıda bulunurlar'dı. Zihnin tabiatında epistemolojik olarak temellenmişlerdi; şeylerin mâhiyetinde ontolojik olarak değil. Matematiğe dayalı önermeler, uzay / mekân ilişlerinin doğrudan sezgilerine dayandığı için, *a priori*'dirler; -zihin tarafından inşa edilirler ve tecrübeden gelmezler-; ve yine de *a priori* uzay biçimi'ne tabiatı icabı uymak zorunda olan tecrübe için geçerlidirler.

Bu fikirleri, bir bütün olarak dünyaya tatbik etme (evren'in zaman'da mı, yoksa uzay'da mı sonlu ya da sonsuz olduğuna karar vermekte olduğu gibi, bütün mümkün tecrübelerin ötesindeki gerçek şeyin ne olduğunu belirginleştirme) teşebbüsünde bulunulduğunda, saf / katışıksız akıl'ın kaçınılmaz olarak çelişki kapanına kısıldığı doğrudur. Ancak insanın tecrübe ettiği fenomenal dünya'ya [zâhirî, görünüşler, olgular dünyasına] gelince; zaman ve uzay kavramları, yalnızca uygulanabilir kavramlar değildir; bu kavramlar, aynı zamanda, bu dünyanın bütün insanî tecrübelerinin tabiatı icabı oluşturucu unsurları, yani beşerî biliş için zorunlu olarak yönlendirici referans çerçeveleridir.

Dahası, daha ayrıntılı bir analiz, zihnin niteliğinin ve yapısının, zamanda ve mekânda algıladığı hâdiselerin diğer *a priori* ilkelere, yani, nedensellik yasası gibi anlam kategorilerine tâbi oldukları gerçeğini gün ışığına çıkarır. Sonuçta, bu kategoriler, kendi zorunluluklarını, bilimsel bilgiye ödünç vermiştir. Bütün hâdiselerin nedensel olarak zihnin dışındaki 'gerçeklerle' irtibatlı olup olmadıklarını, zihin, açıklığa kavuşturamaz; ancak insanın tecrübe ettiği dünya, kaçınılmaz olarak insan zihninin önermeleri tarafından belirlenme-

diği için, fenomenler dünyasındaki hâdiselerin nedensel olarak birbirleriyle irtibatlı oldukları ve bilimin bu şekilde ilerleyebildiği, gelişme kaydedebildiği kesin olarak söylenebilir. Zihin, neden ve sonucu, gözlemlerden devşirmez; bilakis, neden ve sonucun varsayılan gerçeklikler olduğu bir bağlamdaki zihnin gözlemlerini tecrübe eder: Beşerî biliş'teki [insanın bilme fiilindeki] nedensellik, tecrübeden devşirilmez; bilakis, tecrübeye getirilir.

Neden ve sonuç için söylediklerimiz, öz / cevher, nitelik ve ilişki gibi diğer anlama kategorileri için de aynen geçerlidir. Bu tür bir referans çerçevesi, bu tür *a priori* ilkeler olmaksızın, insan zihni, kendi dünyasını kavramaya muktedir olamaz. İnsan tecrübesi, imkânsız bir kaos, tamamıyla şekilsiz ve gelişigüzel çokluğun hükümfermâ olacağı bir hiç olacaktır; insan duyarlığının ve anlama çabasının, tabiatları icabı, bu çokluklar dünyasını, tek bir algıya dönüştürmesi, onu, belli bir zaman ve mekân çerçevesine yerleştirmesi ve düzenleyici nedensellik ve öz ilkeleriyle diğer kategorilere tâbi kılması durumu hâriç. Tecrübe, hissetme'ye empoze edilen zihnin bir inşasıdır.

A priori formlar ve kategoriler, tecrübenin mutlak şartları olarak iş ve işlev görürler. Onlar, tecrübeden çıkarılarak okunmazlar; aksine, tecrübenin içine yerleştirilerek okunurlar. Onlar, *a priori*'dir; ama yine de ampirik olarak tatbik edilebilirdir; -ve yalnızca ampirik olarak tatbik edilebilirdir, metafizik olarak değil. Zira insanın bil/ebil/diği tek dünya, ampirik fenomenler / "görünüşler" dünyasıdır ve bu dünya, insanın bu dünyanın inşasına katılması ölçüsünde varolur.

Biz şeyleri / mevcûdiyetleri, ancak bize nisbetleri itibariyle bilebiliriz. Bilgi, şeylerin bizim üzerimizde bıraktığı hissî etkileri ile sınırlıdır ve bu görünüşler veya fenomenler, deyim yerindeyse, önceden hazmedilirler. Genel kanaatin aksine, zihin, hiç bir zaman, zihnin dışında "orada öylece varolan şey"i, bir şekilde açık, çarpıtılmamış objektif gerçekliğin yansıtmasıyla tecrübe edemez. Aksine, insan için "gerçeklik", insanın kendisinin ürünü / fiili olan şeylerden biridir ve *kendinde dünya / kendinde şey*, yalnızca dünya hakkında düşünebilen ama hiç bir zaman [ne olup bittiğini] bilemeyen bir şey olarak kalmalıdır.

Dolayısıyla insanın kendi dünyasında idrak ettiği düzen, bu dünyada temellenen bir düzen değil, bilakis, insanın zihninde temellenen bir düzendir:

Zihin, deyim yerindeyse, bu dünyayı, kendi düzenlemesine boyun eğmeye zorlar. Bütün duyu tecrübeleri, insanın *a priori* yapılarının filtresinden geçirilerek nakledilir. İnsan bu dünyanın kesin bilgisini, *kendinde dünya*'ya nüfûz edebilme ve bu dünyayı idrak edebilme gücü olduğu için değil, bilakis, idrak ettiği ve anladığı dünyanın, kendi zihnî düzenlemesinin ilkelerine hâlihazırda yeterince doymuş olan bir dünya olduğu için elde edebilir. Bu düzenleme, *kendinde şeyin dünyası* değil, beşerî biliş'in nihâî olarak ötesine taşan mutlak olan'ın dünyasında geçerli olan bir düzenlemedir. İnsanın zihnî düzenlemesi mutlak *olduğu* için, Kant, insanın, gerçek bir kesinlikle bilebileceğini varsayıyordu; -başka bir deyişle, insanın bilebildiği tek dünya, onun tecrübe edebildiği, fenomenler / görünüşler dünyasıydı.

Durum bu olunca, insan, bütün bilgisini, tecrübeden almaz, edinmez; aksine, onun bilgisi, bir anlamda, biliş sürecinde kendi tecrübesine dâhil olur. Kant, Leibnitz'i ve akılcılığı, duyu tecrübesi olmaksızın yalnızca aklın evreni hesap edebileceğine inandıkları için; (zira Kant'a göre, bilgi, tikellere / a'razlara vâkıf olmayı gerektiriyordu); öte yandan da, Locke'u ve ampiristleri, *a priori anlama kavramları* olmaksızın yalnızca duyu izlenimlerinin, bilgiye imkân tanıyabileceğine inandıkları için eleştiriyordu (zira a'razlar, onları yorumlamakta kullanılan genel kavramlar olmaksızın anlamsızdır).

Locke, fizîkî gerçekliğin zihnî temsilleri anlamında *doğuştan gelen fikirler*'i inkâr etmekte haklıydı; ama doğuştan gelen form bilgisini inkâr etmekte ise yanılıyordu. Hissetme olmaksızın düşünce nasıl boş ise, aynı şekilde, düşünce olmaksızın hissetme de kör'dür. [Hissiz düşünce boş, düşüncesiz his ise kördür]. Yalnızca birlikte var olmaları hâlinde, anlama ve duyarlık [akletme ve hissetme], şeylere / mevcûdiyetlere dâir objektif olarak geçerli bilgi sunabilir.

Kant'a göre, Hume'un, saf akletme'ye dayanan (gerekli ama totolojik) önermeler ve (fiilen mevcut ama gereksiz) saf hissetme'ye dayanan önermeler şeklindeki yaptığı ikili önermeler ayırımının, her iki melekenin de yakından birleştirilmesine dayanan üçüncü ve daha önemli bir kategoriye ihtiyaç duyduğunu düşünüyordu. Bu tür bir birleştirme olmaksızın, kesin bilgi[yi elde edebilmek] imkânsız olacaktı. Yalnızca düşünmek sûretiyle dünya hakkında

bir şey bilinemez; yalnızca hissetmek yoluyla da, ya da hissedişler hakkında hissetmekle ve ardından da düşünmekle de dünya hakkında bir şey bilinemez'di. İki eylem biçiminin etle tırnak gibi iç içe geçmiş olması ve eşzamanlı olması kaçınılmaz'dı.

Hume'un analizi, insan zihninin, hiç bir zaman, bütün geçmiş tecrübe/si hakkındaki zâhirî düzen, gelecek herhangi bir tecrübenin düzenini garanti edemeyeceği için, dünya hakkında kesin bilgi elde edemez'di. Sebep, dünyada, doğrudan algılanabilir bir şey değildi ve insan zihni, farklı a'razların zahirî tecrübesinin perdesinin ötesine nüfûz edemez'di.

Hâl böyle olunca, eğer şeylere dâir bütün bilgimizi yalnızca hissetme'den aldığımız zaman, hiç bir kesinliğin olamayacağı konusunda Kant çok açıktı. Ancak Kant, bilimin tarihinin, tecrübeden vücûda gelmeyen yalnızca kavram eksenli eğilimler temelinde ama hâlihazırda bilimsel gözlemin dokusuna örülerek / yerleştirilerek ilerlediğini kabul ettiği için, daha sonra Hume'un bir adım ötesine gitmişti. Kant, beşerî tasarıma ve hipoteze göre önceden tanzim edilmeyen katışıksız tesadüfî gözlemlerin hiç bir zaman genel bir yasa'ya yol açamayacağını düşündüğü için, Newton'ın ve Galileo'nun teorilerinin basitçe gözlemlerden devşirilemeyeceğini biliyordu. İnsan, cevap bekleyen bir öğrenci gibi, tabiatı beklemeye koyularak tabiattan genel yasalar çıkaramazdı; aksine, yalnızca atanmış bir yargıç gibi, tabiata [ilişkin], bilinçli ve kesin olarak bir şeyleri gün ışığına çıkaracak sorular sorarak genel yasalar çıkarabilirdi.

Bilimin cevapları, tıpkı soruları gibi, aynı kaynaktan devşirilir. Bilim adamı, bir yandan, hipotezlerinin geçerli ve dolayısıyla gerçek tabiat yasaları olduğunu belirleyecek ve ispat edecek deneylere ihtiyaç duyar; yalnızca deneyler yoluyla istisnalar olmadığından ve geliştirdiği kavramların sadece tahayyül etmeye değil, aynı zamanda anlamaya dayalı gerçek kavramlar olduğundan emin olabilir. Bilim adamı, öte yandan da, dünyaya yaklaşabilmek, gözlem yapabilmek ve verimli bir şekilde sınayabilmek için bile hipotezlere ihtiyaç hisseder. Bunun sonucunda da, bilimin durumu, bütün insan tecrübesinin mâhiyetini yansıtır. İnsan zihni, hâlihazırda bir anlamda tecrübe edilmeye başlandığı içindir ki, kesin ve emin olarak bilebilir.

Hâl böyle olunca, insanın bilgisi, nesneleri tasdik etmez / doğrulamaz; aksine, nesneler, insanın bilgisini tasdik eder / doğrular. Fenomenler dünyasında kesin bilgi, insan zihni bu evrene kendi mutlak düzenini sunduğu için mümkündür. Bu nedenledir ki, Kant, kendisinin "Kopernik devrimi" olarak adlandırılan şeyi ilan etmişti: Nasıl ki, Kopernik, göklerin algılanan hareketini, gözlemcinin fiîlî hareketiyle açıklamış idiyse, aynı şekilde Kant da, dünyanın algılanan düzenini, gözlemcinin fiîlî düzeniyle açıklamıştı.[19] (1)

Hume'cu şüphecilik ile Newton'cı bilim arasındaki ilk bakışta çözümlenemez gibi görünen diyalektikle karşı karşıya kalınca, Kant, insanın dünyaya ilişkin gözlemlerinin hiç bir zaman nötr, hiç bir zaman önceden empoze edilen kavram eksenli yargılardan bağımsız olmadığını göstermişti. "Beklentiler"den büsbütün yoksun olan Bacon'cı ampirisizm ideali, imkânsız bir idealdi. Bacon'cı ampirisizm ideali, bilimde işleyemezdi; dahası, bu ideal deney yoluyla da imkânsız bir idealdi; çünkü hiç bir ampirik gözlem ve hiç bir insan tecrübesi, pür / katışıksız, nötr ve bilinçdışı varsayımlardan ya da *a priori* düzenlemelerden bağımsız değildi.

Bilime dayalı bilgi açısından bakıldığında, dünyanın (insanın, zihnini önkavrayışlardan temizlemesi, duyularını deney yoluyla iyileştirmesi ve geliştirmesi sözkonusu olduğu zaman) ampirik olarak gün ışığına çıkarabileceği anlaşılabilir ve algılanabilir formlarla birlikte varolduğu söylenemezdi. Aksine, insanın algıladığı ve yargıladığı dünya, kendi algılama ve yargılama eylemiyle teşekkül etmekteydi. Zihin, pasif değil, yaratıcıydı, aktif olarak yapılandırıcı. Fizîkî a'razlar, kavramlara dayalı olarak geliştirilen kategorilerle özdeşleşti-

---

19 *Saf Aklın Kritiği*'nin ikinci baskısında yazdığı önsözüne dayanarak, Kant'ın, kendi düşüncesini, "Kopernik devrimi" olarak adlandırdığı söylenegelmiştir sıklıkla. (Örneğin Karl Popper, Bertrand Russell, John Dewey *Encyclopedia Britannica*'nın 15. baskısının yazarı bu iddiayı dillendirenlerden bazıları). Ancak I. B. Cohen, yakınlarda yayımlanan (*Revolution in Science*, Cambridge: Harvard University Press, 1985: 237-243) başlıklı çalışmasında Kant'ın böyle bir sözünün olmadığının anlaşıldığına dikkat çekiyor. Öte yandan, Kant, kendi yeni felsefî stratejisini, Kopernik'in astronomi teorisiyle açıkça karşılaştırmıştır ve kelimenin tam anlamıyla konuşmak gerekirse, "Kopernik devrimi" nitelemesi hem Kopernik'ten, hem de Kant'tan daha sonraki bir dönemde yapılmış olsa da, bu niteleme ve karşılaştırma yine de doğru ve aydınlatıcıdır.

rilemez ve ardından da bu kategoriler vasıtasıyla birbirleriyle irtibatlandırılamazdı. Aksine, a'razlar, kategorileştirmeden önce, belli şekillerde sözkonusu edilebilecek özdeşleştirmelere ihtiyaç hissederdi.

Zihin, bilgiyi mümkün kılmak için, kendi biliş / bilme niteliğini tecrübenin verileri üzerine kaçınılmaz olarak empoze ederdi ve bu yüzden de, insanın bilgisi, bu tür bir dış gerçekliğin tasviri değildi; bilakis, hayatî bir noktaya kadar, özne'nin biliş âletinin / aparat'ının bir ürünüydü. Tabiî süreçlerin yasaları da, gözlemcinin kendi hâlleriyle [*kendinde şeyler* olarak] bilinemeyecek dış hâdiselerle birlikte etkileşim içine girilerek iç düzenleme yapma çabasının bir ürünü ve sonucuydu. Dolayısıyla, (*a priori* yapıları olmayan) pür ampirisizm de, (duyu delili olmayan) pür akılcılık da, geçerli bir epistemolojik strateji oluşturamazlardı.

Böylelikle, filozofun görevi, radikal bir şekilde yeniden tanımlanmış oluyordu. Filozofun gâyesi, geleneksel anlamda metafizik bir dünya idraki veya tasavvuru geliştirmek ve tayin etmek değil; aksine, tabiatı ve insan bilgisinin sınırlarını analiz etmek olmalıydı. Zira her ne kadar akıl, tecrübeyi aşan meselelerde *a priori* [önceden, deneye dayanmaksızın] karar veremez idiyse de, yine de, bütün insan tecrübesi için tabiatı icabı zorunlu olan kognitif faktörlerin neler olduğunu belirleyebilir ve bütün insan tecrübesini bunun düzeniyle yönlendirebilirdi. Dolayısıyla, filozofun gerçek görevi, zihnin form'lara dayalı [formel] yapısını araştırmaktan ibaretti; zira dünyanın kesin bilgisinin kökenini ve temelini ancak o zaman ve orada bulabilmek mümkün olacaktı.

Kant'ın Kopernik devriminin epistemolojik sonuçları, elbette ki, son derece sarsıcı, tedirgin edici olmuştu. Kant, bilen'i bilinen'e yeniden birleştirmişti; bilen'i herhangi bir objektif gerçekliğe, *kendinde şey*'e değil. Bilen ve bilinen, deyim yerindeyse, tekbenci / solipsistik bir hapishanede bir araya getirilmişti. Aquinas ile Aristo'nun da dediği gibi, insan, *a priori* ilkeler vasıtasıyla şeyleri yargıladığı için bilir; ama insan, bu iç ilkelerin, herhangi bir gerçek dünyayla ya da herhangi bir mutlak hakîkatle yahut da insan zihninin dışındaki herhangi bir varlık'la, nihâî anlamda, bir ilişkisinin veya irtibatının olup olmadığını bilemez.

Şimdi, insan zihninin, Aquinas'nın faal akıl'ın ışığı (*lumen intellectus agentis*) gibi, kognitif kategoriler için ilâhî bir dayanağı ve tutamağı yoktu. İnsan, kendisinin bilgisinin, evrensel [tümel / küllî] bir gerçeklikle temel bir ilişkisinin olup olmadığını ya da sahip olduğu bilginin yalnızca bir beşerî gerçeklik olup olmadığını bilemezdi artık. Yalnızca bu tür bir bilginin sübjektif zorunluluğu kesindi.

Zira modern zihin ve düşünce için, eleştirel akılcılığın ve eleştirel ampirisizmin kaçınılmaz sonucu, salt fenomenal / zâhirî dünyayla sınırlı bir Kantçı sübjektivizmdi: İnsanın aşkın olan'a dâir de, bu tür bir "dünya"ya dâir de herhangi bir fikri yoktu. İnsan, şeyleri [eşya'yı, mevcûdiyetleri], *kendinde şeyler* olarak değil, kendisine nasıl görünüyorsa öyle/ce bilebilirdi.

Geriye dönüp bakılınca, hem Kopernikçi, hem de Kantçı devrimlerin uzun vadeli sonuçları, esas itibariyle muğlaktı / belirsizdi; o yüzden, aynı ânda hem özgürleştirici, hem de yıkıcı ve her şeyi temelden sarsıcı ve aşındırıcıydı. Her iki devrim de, insanı, daha serüvenci, yepyeni bir gerçekliğe uyandırmıştı; ama öte yandan da, buna mukabil olarak, her iki devrim de, insanı radikal bir şekilde yersizleştirmiş, evsizleştirmiş, yersiz, yurtsuz bırakmıştı; bu devrimlerden biri, insanı, kozmos'un merkezinden, diğeri de bu kozmosa ilişkin hakîkat bilgisinden mahrum bırakmış, uzaklaştırmıştı. Dolayısıyla, kozmolojik yabancılaşma, beraberinde, kaçınılmaz olarak epistemolojik yabancılaşmayı da getirmişti.

Kant'ın, insan zihnine, dünya düzeninin tesisinde merkezî bir rol vermekle insanı yeniden kendi evreninin merkezine yerleştirdiği için, Kopernikçi devrimi bir anlamda tersyüz ettiği söylenebilir/di. Ancak insanın, kendi kognitif evreninin merkezinde olma iddiası, yalnızca onun, insan zihni ile evrenin kendinde mündemiç düzeni arasında herhangi bir doğrudan temas kuramayacağı varsayımını kabul etmesiyle çelişiyordu. Kant, bilimi "insanîleştirmişti"; ama böyle yapmakla, (modern bilimin orijinal programları olan Kartezyen / Descartes'çı ve Bacon'cı bilimin daha önceden varsaydıkları gibi) bilimi, insan zihninden bağımsız herhangi bir kesin temelden uzaklaştırmış, koparmıştı. Bilgi'yi yeni bir mutlak'ta -insan zihni'nde- temellendirme çabasına ve yine, bir açıdan bakıldığında, zihnin asilleştirici konumunu yeni epistemo-

lojik merkez olarak konumlandırma girişimine rağmen, insan zihninin, sübjektif olarak inşa edildiği ve bu yüzden de -diğer alanların entelektüel kesinliklerine nisbetle ve *kendinde şey* olarak dünya'ya nisbetle- insan bilgisinin tastamam yersizleştirildiği ve evsizleştirildiği apaşikâr bir gerçekti: İnsan, bir kez daha kendi evreninin merkezindeydi; ama bu evren, artık *kendi* evreni de değildi; *yegâne mevcut* evren de değildi.

Bununla birlikte, Kant, bunun, insanı paradoksal olarak daha kapsamlı bir hakîkate açacak, insan aklının sınırlarının zorunlu bir kabulü olarak görüyordu. Çünkü Kant'ın devriminin, biri din üzerinde, diğeri de bilim üzerinde odaklanan iki boyutu vardı: Kant, hem kesin bilgiyi, hem de ahlâkî özgürlüğü; başka bir deyişle, hem Newton'a olan inancını, hem de Tanrı'ya olan inancını kurtarmak istiyordu: Kant, bir taraftan, zihnin *a priori* formlarının ve kategorilerinin zorunlu olduğunu göstererek bilimin geçerliliğini tasdik ediyordu; öte taraftan da, insanın, *kendinde şeyleri* değil, yalnızca fenomenleri bilebileceğini göstererek, dînî inancın ve ahlâk doktrininin hakîkatlerine yer açmaya çalışıyordu.

Kant'a göre, filozofların ve teologların, dini rasyonalize etme / akılcılaştırma, inancın temel ilkelerine katışıksız aklı katma çabaları, bir çatışma, safsata ve şüphecilik skandalının üretilmesinden başka bir işe yaramamıştı. Kant'ın aklın otoritesini fenomenler dünyasıyla sınırlaması, sonuç itibariyle, aynı zamanda dini, aklın sakatlayıcı ve çözücü nüfûzundan ve müdahalesinden kurtarmıştı.

Dahası, bu tür bir sınırlandırmayla, bilim, artık din'le çatışmayacaktı. Bilimin mekanistik dünya resminin nedensel belirlenimciliği / determinizmi, ruhun irade özgürlüğünü inkâr edeceği ama yine de bu tür bir özgürlüğün herhangi bir gerçek ahlâkî çabada öncelikli olarak varsayılması gerektiği için, Kant, bilimin tek alanını fenomenler dünyasıyla sınırlamasının, insanın *kendinde şeyler* konusundaki cehaletini kabul etmesinin, inancın imkânlarını[n önünü] açtığını öne sürüyordu. Bilim, görünüşler hakkında kesin bilgi iddiasında bulunabilirdi; ama bütün gerçeklikler hakkında saldırgan bir şekilde bilgi iddiasında bulunmaya kalkışamazdı ve işte tam da bu, Kant'ın, bilime dayalı determinizmi, dînî inanç ve ahlâkla birleştirmesine, bir araya getirme-

sine izin veriyordu. Çünkü bilim, dinin hakîkatlerinin de geçerli olduğu gerçeğini herhangi bir gerekçeyle gözardı edemezdi.

Böylelikle Kant, Tanrı'nın varolduğu bilinemese bile, Tanrı'nın ahlâkî bir şekilde eylemde bulunabilmek için var olduğuna inanmanın zarûrî olduğunu düşünüyordu. Tanrı inancı, ispat edilemese bile, ahlâkî ve pratik açıdan meşrûlaştırılabilirdi. Tanrı'nın Fikirleri, ruhun ölümsüzlüğü ve irade hürriyeti, Newton'ın temellerini attığı tabiat yasalarının bilinebilir olması anlamında gerçek olarak bilinemeyebilirdi.

Bununla birlikte, eğer Tanrı var olmamış olsaydı, ya da özgür irade diye bir şey olmamış olsaydı, yahut da kişinin ruhu kendisi öldükten sonra yok olup gitmiş olsaydı, o takdirde, kişi, görevini [niçin] yerine getirmesi gerektiğini haklılaştıramaz, izah edemezdi. Bu nedenledir ki, bu fikirlere doğru olarak inanılması zorunludur. Bu fikirler, ahlâkî bir varoluş iddiasında bulunabilmek için zarûrîdir. Bilim ve felsefe bilgisindeki ilerlemelerle birlikte, modern zihin ve düşünce, dini, kozmolojik ya da metafizik bir temel olarak temellendiremezdi artık; aksine, dini, bizatihî insanlık durumunun yapısının içinde temellendirebilirdi yalnızca; -ve Rousseau'nun, ondan önce de Luther'in ürettiği ruhun izinden giden Kant, işte bu kararlı fikri nedeniyle, modern dînî düşüncenin yönünü tarif etmiş ve belirlemişti. İnsan, hayata dînî bir cevap üretebilmek amacıyla dış ve objektif dünyadan kurtulmuştu. Dînî mânâ'nın hakîkî temeli, objektif ispat ya da dogmatik inanç değil, kişinin kendi iç [dünyasında yaşadığı] tecrübesiydi.

Kant açısından insan, iki farklı, hatta çelişik yönden -birincisi, tabiatın yasalarına tâbi olan bir "fenomen" olarak bilim nokta-i nazarından; ikincisi de, özgür, ölümsüz ve Tanrı'ya tâbi / bağımlı olarak (bilinemeyecek ama) düşünülebilecek bir *kendinde şey*, bir "numen" olarak ahlâk nokta-i nazarından kendisini görebilir / değerlendirebilir'di. İşte burada Kant'ın felsefî gelişimindeki Hume'cu ve Newton'cı etkiler, dînî tecrübede duygu'yu akıldan kurtarmanın önceliğine vurgu yapan ve Kant'ın katı Pietist / dindar çocukluğundan gelen ahlâkî vazîfe duygusunun derin köklerini pekiştirerek, çalışmaları Kant'ın üzerinde dikkate değer etkiler bırakan Rousseau'nun evrensel hümaniteryen ahlâkî idealleriyle dengelenmiştir.

Derin vazîfe duygusu ve tecrübesi, benlikten ve bencillikten arındırılmış ahlâkî erdem sâiki, Kant'ın, bilinebilir dünyayı, görünüşler ve mekanist bir zorunluluklar dünyasına indirgeyen modern düşüncenin dünya resmi'nin iç karatıcı sınırlarını aşmasına izin vermişti. Böylelikle Kant, nasıl ki bilimi, radikal şüphecilikten kurtarmışsa, aynı şekilde, dini de bilimci determinizm'den kurtarmayı başarmıştı.

Ancak Kant, bunları, onların birbirlerinden kopmaları ve insan bilgisini, fenomenler ve sübjektif kesinliklerle sınırlandırma pahasına gerçekleştirebilmişti. Kant'ın esas itibariyle, gezegenleri ve yıldızları hareket ettiren yasaların, kendisinin kendi iç dünyasında tecrübe ettiği ahlâkî mecbûriyetlerle bir şekilde uyumlu bir ilişki içinde olduğuna kesinkes inandığı açıktır: "İki şey, sürgit artan yeni, harikulâde ve hayranlık uyandıracak bir şekilde kalbi doldurur, canlandırır: Üstümdeki yıldızlarla dolu gökyüzü ile içimdeki ahlâk yasası."

Fakat Kant ayrıca bu irtibat'ı ve insan bilgisini görünüşler dünyasıyla sınırlandırmasını ispat edemiyordu; o yüzden, insan zihni / ruhu ile maddî kozmos arasındaki Kartezyen şizma / bölünme, yeni ve derinleşmiş bir form'da devam ediyordu.

Batı düşüncesinin daha sonraki süreçte izlediği seyrüseferde, hem din, hem de bilim sözkonusu olduğunda, onun epistemolojik eleştirisinin gücünün, pozitif tasdiklerini bastıracak olması, Kant'ın kaderinin bir cilvesiydi: Bir yandan, dînî inancın, artık ampirik dünyadan ya da saf / katışıksız akıl'dan aldığı dış desteği kaybettiği ve sürgit artan oranda seküler insanın psikolojik karakteri için bir iç tutarlılıktan ve uygunluktan mahrum olduğu gözlendiği için, dînî inanca ayrılan yer, bir vakum'u / boşluğu andırmaya başlamıştı. Öte yandan ise, Hume ve Kant'tan sonra hâlihazırda zihinden bağımsız herhangi bir dış zorunluluk tarafından desteklenmeyen bilime dayalı bilginin kesinliği de, Kant'ın mutlak olduğunu zannettiği Newton'cı ve Öklit'çi kategorilerin 20. yüzyıl fiziği tarafından dramatik bir şekilde tepe taklak edilmesiyle birlikte herhangi bir iç kognitif zorunluluk desteğini de yitirmişti.

Kant'ın nüfûz edici eleştirisi, insan zihninin *kendinde şeyler*'e dâir kesin bilgi iddiasının altındaki halıyı çekip almış ve böylelikle, prensip olarak, dünyanın temeline ilişkin herhangi bir beşerî bilme imkânını ortadan kaldırmış-

tı. Batı düşüncesinde, daha sonraki süreçte yaşanan gelişmeler, -yalnızca Einstein, Bohr ve Heisenberg tarafından değil, aynı zamanda, Darwin, Marx ve Freud, Saussure, Levi-Strauss ve Foucault, Gödel, Popper, Quine, Kuhn ve daha pek çok düşünür tarafından da geliştirilen derinleşen izâfîlikler- bu yıkıcı sonucu radikal bir şekilde hızlandırmış, Kant tarafından hâlâ hissedilen sübjektif kesinlik temelini yerle bir etmişti.

Gerçekten de, bütün bir insan tecrübesi, büyük ölçüde bilinçdışı ilkeler tarafından yapılandırılmıştı; ama bu ilkeler, ne mutlak, ne de zamanlarüstü ilkelerdi. Aksine, bu ilkeler, farklı dönemlerde, farklı kültürlerde, farklı sınıflarda, farklı dillerde, farklı kişilerde, farklı varoluş bağlamlarında esas itibariyle farklılık arzediyordu. Kant'ın Kopernikçi devrimi'nin ardından, bilim, din ve felsefe, hiç biri de evren'in kendinde mündemiç olan tabiatına *a priori* olarak nüfûz edebilme iddiasında bulunamadığı için, bütün bunların hepsi de, kendi onaylama, meşrûlaştırma temellerini bulmak zorundaydılar.

Metafiziğin Çöküşü

Modern felsefenin seyrüseferi, Kant'ın çığır açıcı ayırımlarının etkisi altında şekillendi. Her şeyden önce, Kant'ın Almanya'daki takipçileri, onun düşüncesini, beklenmedik bir şekilde idealist bir istikamette devam ettirdiler. Geç 18. yüzyıl ile erken 19. yüzyıldaki Avrupa kültürünün Romantik ikliminde Fichte, Schelling ve Hegel, insan zihninin kognitif kategorilerinin, bir anlamda, evrenin ontolojik kategorileri olduğunu, -yani, insan bilgisinin, ilâhî bir hakîkate işaret etmediğini; aksine, ilâhî hakîkatin bizatihî kendisi olduğunu- öne sürmüşler ve bu temel üzerinde, evrensel Zihin'in kendisini insan vasıtasıyla ifşa ettiği metafizik bir sistem inşa etmişlerdi.

Bu idealistlere göre, (bilgiyi üretmeyi ve aktarmayı mümkün kılmak için tecrübe üzerinde kategoriler ve keşifçi, birleştirici ilkeler empoze eden Kant'ın insan benliği fikri demek olan) "aşkın benlik", bütün gerçekliği oluşturan mutlak Ruh'un bir yönü olarak radikal bir şekilde genişletiliyor ve kabul ediliyordu. Kant, zihnin, tecrübe tarafından elde edilen form'u sunduğunu ama tecrübenin içeriğinin dış dünya tarafından ampirik olarak verildiğini düşünüyordu.

Oysa Kant'ın idealist takipçileri için, tabiatın, bütünüyle bağımsız bir mevcûdiyet olmaktan ziyade, bir anlamda, daha çok benin bir tahayyülü veya sembolü olabilmesi için, hem içeriğin, hem de biçimin her şeyi kuşatan bir Zihin tarafından belirlenmesinin felsefî bakımdan çok daha makul olduğu görünüyordu.

Bununla birlikte, ampirik olarak sınanamadıkları için de, pek çok kişiye göre, bilime dayalı olarak geliştirilen bilginin ya da objektif ve ontolojik olarak ayrıksı maddî bir evrenin ruhunu tam olarak temsil etmediği görüldüğü için özellikle de 19. yüzyıldan sonra bilime en fazla ilgi duyan modern düşünürler arasında, idealist metafiziğin spekülasyonları, yaygın felsefî kabulünü devam ettiremeyecekti.

İdealizmin zıt metafizik seçeneği olan materyalizmin, çağdaş bilimsel delili olma niteliğini daha iyi yansıttığı görülüyordu. Ne var ki, materyalizm de, mutlak bir sınanamaz öz -ruhtan ziyade madde- varsayıyordu ve ilk bakışta sübjektif insan bilinci fenomenolojisini ve nitelik bakımından bilinçdışı gayrı şahsî dış dünyadan farklı, insanın şahsî bir iradesi olan varlık olma duygusunu hesaba katmayı başaramamıştı.

Ancak materyalizm ya da en azından -bütün fenomenlerin, son kertede tabiî sebeplerle açıklanabileceğini savunan- natüralizm, dünyanın bilimsel resmi ile en fazla örtüşen bir akıl olarak görüldüğü için, idealizmden daha fazla bağlayıcı bir kavramsal çerçeve sunuyordu. Bilimsel delilin bizzat kendisinde varolan belirsizliklerden ötürü, ister bilimsel bilginin tamlığı ve kesinliği konusundaki şüpheler dolayısıyla olsun, isterse çeşitli rakip ve çatışma hâlindeki dînî ya da politik faktörler bağlamında olsun, yine de bu tür bir kavrayışta, modern duyarlık tarafından bütünüyle kabul edilemeyecek çok şey mevcuttu.

Dolayısıyla diğer mevcut metafizik seçenek de, Kartezyen ve Kant'çı pozisyonları yansıtan, objektif fizîkî evren ile sübjektif insan bilinci arasındaki müşterek modern ayrışma ve kopuş tecrübesini daha doğru bir şekilde temsil eden bir düalizm biçimiydi. Ancak modern zihnin, herhangi bir aşkın boyut geliştirme konusunda sürgit artan bir gönülsüzlük tavrı içinde olmasıyla birlikte, Kartezyen-Kantçı pozisyonun görünümü, herhangi bir tutarlı metafizik

kavrayışın geliştirilmesini önleyecek ya da olsa olsa son derece sorunlu hâle getirecek bir durum arzediyordu.

Hem modern tecrübedeki kopuş (insan ile dünya, zihin ile madde arasındaki düalizm), hem de bu kopuşun neden olduğu epistemolojik şaşkınlık (insan, esas itibariyle kendi bilincinden ayrı ve farklı olan şeyi bilmeyi nasıl farzedebilir?) sorunu gözönünde bulundurulduğunda, metafiziğin, felsefî çaba'daki o geleneksel önemini ve önceliğini kaçınılmaz olarak yitirdiği gözleniyordu. Bir bilim adamı olarak dünyayı ya da bir içebakışçı analist olarak insan tecrübesini araştırabilirdiniz; ya da buna mukabil olarak, insanın dünyasının çözümlenemez müphemliğini ve bağımlığını itiraf ederek, insanın dünyasının bir irade eylemi vasıtasıyla varoluşsal ya da pragmatik dönüşümünü savunur, böylelikle bu dikotomiden / ikilikten kaçınabilirdiniz. Ancak, derin bir gözlemci için aklî olarak anlaşılabilir bir evrensel düzenin tesisi, artık genel olarak engellenmiş ve imkânsız hâle gelmişti.

Böylelikle, Descartes ve Locke tarafından belirlenen ve kurulan ilkelere göre gelişen modern felsefe, sonunda, kendi geleneksel varlık nedenini yok ediyordu. Bir açıdan bakıldığında, modern insantekinin problematik varlığı, gayr-ı insanîleştirilmiş dışlaştırılmasıyla [objektifikasyonuyla, sonuç olarak da nesneleştirilmesiyle] dış fizîkî dünya idi; ama bir başka açıdan bakıldığında ise, bizatihî insan zihninin kendisi ve bilgi üretici kognitif mekanizmaları, artık güven ve onay alamayacak hâle gelmişti. Zira insan, kendi zihninin dünya yorumunun şeylerin nasılsalar öylece kendilerini gösterdikleri aynavârî bir yansıtma olduğunu varsayamazlardı artık. Çünkü zihnin kendisi, yabancılaştırıcı bir ilke olabilirdi.

Dahası, Freud'ün ve derinlik psikologlarının geliştirdikleri fikirler, insanın dünya hakkında düşünmesinin, insanın kontrol de edemeyeceği, tam olarak bilincinde de olamadığı akıl-ötesi güçler tarafından yönlendirildiği gerçeğini radikal bir şekilde artırıyordu. Hume'dan Kant'a, oradan Darwin, Marx ve Freud'a ve ötesine kadar bütün belli başlı düşünürlerin vardıkları ürpertici sonuç kaçınılmaz hâle geliyordu: İnsan düşüncesi, -doğuştan gelen ama mutlak olmayan zihin kategorileri, alışkanlıklar, tarih, kültür, sosyal sınıf, biyoloji, dil, muhayyile, duygu, şahsî bilinçdışı, kolektif bilinçdışı gibi- çok sayıda ör-

tüşen faktör tarafından belirleniyor, yapılandırılıyor ve muhtemelen de çarpıtılıyor veya tahrif ediliyordu. Sonunda, insan zihni, gerçekliğin doğru yargıcı olarak görülemez ve bu bağlamda insan zihnine tam olarak güvenilemezdi. Modern insan aklına güvenin temeli olarak iş ve işlev gören orijinal Kartezyen kesinlik, artık daha fazla savunulamazdı.

Dolayısıyla, felsefe, büyük ölçüde, epistemolojik problemlerin açıklığa kavuşturulmasıyla, dilin analiziyle, bilim felsefesiyle ya da insan tecrübesinin fenomenolojik ve varoluşsal tahlilleriyle ilgileniyordu artık. 20. yüzyıldaki çeşitli düşünce ekolleri veya akımlarının amaç ve varsayım farklılıklarına rağmen, bütün felsefî eğilimler arasında ortaklaşa olarak üzerinde hemfikir olunan tek bir hayatî fikir vardı: Objektif kozmik düzenin insan aklıyla / zekâsıyla kavranabilmesinin imkânsızlığı.

Üzerinde ittifak edilen bu soruna, Bertrand Russell, Martin Heidegger ve Ludwig Wittgenstein gibi oldukça farklı fikirleri ve yaklaşımları benimseyen filozoflar tarafından geliştirilen çeşitli bakış açılarından yaklaşılıyordu: Yalnız başına ampirik bilim, ispat edilebilir ya da en azından geçici olarak doğrulanabilir bilgiyi aktarabilmekte yeterli olamadığı ve bu tür bir bilgi, sadece duyu tecrübesinin bağımlı ve sınırlı tabiî tecrübesiyle ilgilendiği için, bir bütün olarak dünya ile ilgili ispatlanamaz ve sınanamaz metafizik önermeler, gerçek anlamdan yoksundu/r (mantîkî pozitivizm). Sonlu, şartlı, problematik ve münferit olan insan tecrübesi, insanın bilebileceği tek şey olduğu için, insanın sübjektifliği ve insan varlığının tabiatı, önyargısız bir şekilde objektif dünya kavrayışına ilişkin geliştirilen bütün çabalara nüfûz ediyor, bu çabaları olumsuzluyor ya da gayr-ı sahici / inauthentic kılıyordu (varoluşçuluk ve fenomenoloji). Herhangi bir terimin veya kavramın anlamı, yalnızca kendi spesifik kullanımında ve bağlamında bulunabileceği ve insan tecrübesi esas itibariyle dil tarafından yapılandırıldığı ama yine de dil ile dünyadaki bağımsız derin yapı arasında herhangi bir şekilde doğrudan bir ilişki kurulamayacağı ya da varsayılamayacağı için, felsefe, herhangi bir husûsî soyut gerçeklik kavrayışına bağlanmaksızın pek çok somut kullanımına bakarak terapik bir yöntemle dili[n kullanım biçimlerini ve bu kullanım biçimlerinin ürettiği anlamları] açıklığa kavuşturmakla ilgilenmelidir (linguistik analiz).

Bu birbiriyle örtüşen türlü fikirlere veya yaklaşımlara dayanarak, insan zihninin geleneksel olarak anlaşıldığı gibi objektif bir metafizik genel bakış geliştirme teşebbüsünde bulunabileceği ya da bulunması gerektiği inancı, handiyse büsbütün yerle bir oldu. Bir kaç istisna hâriç, felsefî çaba, linguistik problemlerin, bilim ve mantığın önermelerinin ya da insan tecrübesinin ham verilerinin analizine (bütün bunların hepsi de metafizik gereklerinden ve bağlantılarından arındırılarak) yeniden yönlendirildi.

Eğer "metafizik"in, bilime dayalı kozmolojinin hizmetçisi olmanın ötesinde, herhangi bir geçerli fonksiyonu var idiyse, o da, insan biliş'ini yapılandıran sözkonusu türlü çeşitli faktörlerin analiziyle ilgilenmek olabilirdi yalnızca: Başka bir deyişle, aynı ânda hem daha fazla izafiyetçi, hem de insan tecrübesine tesir ve nüfûz edebilen -tarihî, sosyal, kültürel, varoluşsal, psikolojik- faktörler çeşitliliğine daha fazla duyarlı bir yaklaşımla Kant'ın çalışmasını / projesini devam ettirmek olabilirdi.

Felsefe sürgit daha fazla teknik bir uğraş alanına dönüştükçe, metodolojiyle daha fazla ilgilendikçe, daha fazla akademik bir niteliğe büründükçe ve filozoflar da, genel kamuoyu için değil de, daha çok kendileri içi yazıp düşündükçe [ya da düşünüp yazıkça], felsefe disiplini, donanımlı ve hazırlıklı ortalama yurttaş için önceden sahip olduğu önem ve alakayı, dolayısıyla da eski kültürel gücünü önemli ölçüde yitirmeye başladı. Semantik / anlambilim, felsefî açıklığa ve anlaşılırlığa, genel spekülasyondan şimdi daha fazla yatkındı; ama profesyonel olmayan kişilerin çoğu için, semantik, oldukça sınırlı bir ilgiye mazhar olabiliyordu yine de.

Ama her ne sûretle olursa olsun, felsefenin geleneksel olarak belirleyici gücü ve konumu, bizzat felsefenin yaşadığı gelişmelerle birlikte engellendi ve aşındırıldı: İnsan zihninin haklı ve meşrû olarak sahip çıkabileceği, evrende her şeyi kuşatıcı ya da aşkın veya tabiatı icabı daha "derinlikli" bir düzen yoktu artık.

ONUNCU BÖLÜM

MODERN BİLİMİN BUNALIMI

Hem felsefenin, hem de dinin bu kadar problemli bir durumda olduğu bir ortamda, modern zihni ve düşünceyi kalıcı belirsizlikten kurtarmanın yalnızca bilime düştüğü gözleniyordu. Bütün büyük branşlarda elde ettiği olağanüstü başarılarıyla, yaygın kurumsal ve akademik araştırma organizasyonuyla ve bilim ile teknoloji arasındaki sistematik bağlantıları hızla artan bir şekilde uygulamaya geçirmesiyle, bilim, 19. yüzyılda ve erken 20. yüzyılda altın bir çağ gerçekleştirmeyi başardı. Çağın iyimserliği, bilime ve bilimin insan bilgisini, sağlığını ve genel refahı gözkamaştırıcı bir şekilde geliştirme güçlerine olan güvenle doğrudan irtibatlıydı.

Din ile metafizik, uzun süredir ve yavaş yavaş gerçekleşen düşüşünü sürdürüyordu ama bilimin sürgit -ve gerçekten de süratlenerek- devam eden ilerlemesinden şüphe edilemezdi. Kant-sonrası felsefenin eleştirilerine maruz kalsa bile, bilimin dünyanın geçerli bilgisine sahip olma iddialarının, yalnızca makul olmakla kalmayıp, aynı zamanda, nâdiren sorgulanabilir olmayı sürdürdüğü anlaşılıyordu. Bilimin üstün kognitif etkililiği ve güçlü açıklama yapılarının gayr-ı şahsî kesinliği karşısında, din ile felsefe, bilim ile ilişkilerinde kendi konumlarını belirlemek ve tanımlamak zorunda kaldılar; tıpkı ortaçağ döneminde, bilim ile felsefenin, kültürel bakımdan çok daha güçlü din kavrayışları ile ilişkilerini belirlemek zorunda kalmaları gibi.

Modern zihin ve düşünceye, mevcut dünya resmi, yalnızca tabiî fenomenlere dâir "teknik" bilgi ile sınırlı ve varoluşsal açından ayrıştırıcı sonuçları olmasına rağmen, en gerçekçi ve güvenilir dünya resmini yalnızca bilim sunuyordu. Ancak 20. yüzyıl süresince yaşanan biri teori ve doğrudan bilimle ilintili, diğeri de pragmatik ve doğrudan bilimle ilgili olmayan iki önemli gelişme, bilimin kognitif ve kültürel statüsünü radikal bir şekilde değiştirdi.

Her şeyden önce, klasik Kartezyen-Newton'cı kozmoloji, fizikteki çeşitli olağanüstü ve şaşırtıcı gelişmelerin kümülatif etkisi altında önce yavaş yavaş ama ardından dramatik bir şekilde çökmüştü. Geç 19. yüzyılda Maxwell'in elektromanyetik alanlardaki çalışmalarıyla, Michelson-Morley deneyiyle, Becquerel'in radyoaktivite keşfiyle başlayan, ardından erken 20. yüzyılda, Planck'ın kuantum fenomenlerini ayrıştırmasıyla Einstein'ın özel ve genel izafiyet teorileriyle devam eden ve son olarak, 1920'li yıllarda Bohr'un, Heisenberg'in ve diğer meslektaşlarının kuantum mekaniğini formülleştirmeleriyle zirve noktasına ulaşan klasik modern bilimin uzun zamandır köksalan kesinlikleri radikal bir şekilde çatırdamış ve çökmüştü.

20. yüzyılın üçüncü on yılının sonuna gelindiğinde, erken dönem bilim kavrayışının hemen hemen her büyük postülası tepe taklak edilmişti: Tabiatın yapı taşları olan ve patlatılmayacak kadar sağlam olduğu zannedilen atomlar; bağımsız mutlaklar olarak zaman ve mekân / uzay; bütün fenomenlerin katı mekanistik nedenselliği; tabiatın objektif olarak gözlenme imkânları.

Bilimsel dünya resmi'ndeki bu tür köklü bir dönüşüm, gerçekten sendeleticiydi ve bu gerçek, fizikçilerde gözlendiği kadar başka kimsede gözlenmiyordu. Atomaltı fenomenlerde gözlemlenen çelişkilerle yüzleşince Einstein şunları yazmıştı: "Benim bu bilgiye teorik fizikte temel oluşturma konusundaki bütün çabalarım tam anlamıyla başarısızlıkla sonuçlandı. Sanki üzerine bastığımız toprak ayağımızın altından kayıyor gibiydi. Üzerine yeni bir bina dikilebilecek sağlam bir temel de kalmamıştı." Heisenberg de, keza aynı gerçeği, bütün çıplaklığıyla [iliklerine kadar hissedercesine] şu şekilde dile getiriyordu: "Fiziğin temelleri, çatırdamaya başladı... [ve] bu hareket, fiziğin temeli'nin bilimden büsbütün kopacağı hissinin oluşmasına neden oldu."

Önceki bilimsel varsayımlara karşı geliştirilen meydan okuma oldukça derin ve çok yönlü bir meydan okumaydı: Sarsılmaz, muhkem Newton'cı atomların, şimdi, büyük ölçüde boş olduğu keşfedilmişti. Katı madde, artık tabiatın temel özünü oluşturmuyordu. Madde ve enerjinin, birbirleriyle yer değiştirebilir özelliklere sahip olduğu anlaşılmıştı. Üç boyutlu uzay ve çok boyutlu zaman, dört boyutlu uzay-zaman sürecinin görece yönleriydi. Zaman, farklı hızlarda hareket eden gözlemciler için farklı oranlarda akıyordu. Zaman, ağir objelerin yanında yavaşlıyordu ve belli şartlar altında da büsbütün durabilirdi.

Öklid geometrisinin yasaları, evrensel olarak zorunlu bir tabiat yapısı sunmuyordu artık. Gezegenler, belli bir mesafede hareket eden bir çekim gücü tarafından Güneş'e doğru çekildikleri için değil, bilakis, hareket ettikleri uzay, kavisli olduğu için kendi yörüngelerinde hareket ediyorlardı. Atomaltı fenomenler, hem parçacıklar, hem de dalgalar olarak gözlemlenebilecek esas itibariyle belirsiz bir özellik sergiliyorlardı. Bir parçacığın konumu ve ivme'si, eşzamanlı olarak tam anlamıyla ölçümlenemezdi. Belirsizlik ilkesi, katı Newton'cı determinizmi, radikal bir şekilde aşındırıyor ve onun yerine geçiyordu. Bilimsel gözlem ve açıklama, gözlemlenen objenin özelliklerini etkilemeksizin gerçekleşemez ve mesafe katedemezdi artık. Öz fikri, parçalanarak, ihtimallere ve "varolma eğilimleri"ne dönüşmüştü. Parçacıklar arasındaki yerleri belirlenemeyen bağıntılar, mekanistik nedenselliği tersyüz etmişti. Form'a dayalı ilişkiler ve dinamik süreçler, katı soyut objelerin yerine geçmişti. 20. yüzyılın fizik biliminin fizîkî dünyası, Sir James Jeans'in deyişiyle, bir büyük düşünce olarak muazzam bir makinayı andırmıyordu.

Yine bu olağanüstü devrimin sonuçları belirsizdi: Geçmiş dönemlerin ve çağların cehaletini ve yanılgılarını bir kenara atan ama öte yandan da yeni somut teknolojik sonuçların meyvelerini devşiren sürgit devam eden modern entelektüel ilerleme duygusu, bir kez daha güçleniyordu. Newton bile, sürgit evrilen ve artan bir şekilde gelişkin boyutlar kazanan modern zihin tarafından düzeltiliyor ve yenilenerek yeniden-icat ediliyordu.

Dahası, bilimsel mekanistik ve maddeci determinizmin dünyasını / evrenini, insanî değerleri aşındıran bir dünya olarak kabul eden pek çokları için,

kuantum-izafiyet devrimi, yeni entelektüel imkânların beklenmedik ve coşkuyla karşılanan bir gedik açma girişimini temsil ediyordu. Maddenin eski katı dayanıklılığı, belki de spiritüel yoruma daha uygun bir gerçekliğe yerini terk etmişti. İnsan iradesinin özgürlüğünün, -eğer atomaltı parçacıklar belirlenemez parçacıklarsa-, yeni bir dayanak ve tutamak elde ettiği anlaşılıyordu. Dalgaları ve parçacıkları yönlendiren tamamlayıcılık ilkesi, din ile bilim gibi, karşılıklı dışlayıcı / zıt bilgi yolları arasında daha geniş kapsamlı bir uygulama öneriyordu.

İnsan bilincine ya da en azından insan gözlemine, yorumlamasına, gözlemlenen obje üzerinde öznenin etkisine dâir yeni bir kavrayışa sahip olan büyük varlık şeması'nda daha merkezî bir rol verilmiş olduğu gözleniyordu. Fenomenlerin derin iç içe geçmişliği, pek çok sosyal, ahlâkî ve dînî sonuçlarıyla birlikte, dünya hakkında yeni bir bütüncül / holistik [aynı zamanda, kutsal anlamında] düşünme biçimini teşvik ediyordu.

Artan sayıda bilim adamı, bütün gerçekliği entelektüel / zihnî olarak fizik dünyanın en küçük ölçümlenebilir unsuruna indirgeme çabasının sonunda evrendeki en temel şeyi gün ışığına çıkaracağı şeklindeki modern bilimin -sıklıkla bilinçsiz de olsa yine de kalıcı- varsayımını sorgulamaya başlamıştı. Descartes'tan bu yana hâkim olan indirgemeci program, şimdi, pek çoklarına, miyopça seçmeci ve şeylerin tabiatında en önemli şeyi kaçırması muhtemel bir program olarak görünüyordu.

Bununla birlikte, bu tür çıkarımlar, ne evrenseldi, ne de uygulamalı fizikçiler arasında pek yaygındı. Modern fizik, muhtemelen spiritüel bir yoruma açıktı; ama kendisini buna zorunlu olarak mecbur görmüyordu. Öte yandan, geniş bir kesim de, yeni fizik tarafından geliştirilen gizemli kavram-eksenli değişimlere sıcak bakıyor değildi. Dahası, teorik programları büyük ölçüde klasik fiziğin mekanistik ilkeleri üzerine dayanmasına rağmen, fizikte son bir kaç onyılda yaşanan devrim, diğer tabiat ve sosyal bilimlerinde buna mukabil teorik dönüşümlerle sonuçlanmamıştı. Yine de pek çok kişi, eski materyalist dünya görüşüne geri dönülmez bir şekilde meydan okunduğunu ve yeni bilimsel gerçeklik modellerinin, insanın hümanist hayallerine esaslı yeni yaklaşım imkânları ve fırsatları sunduğunu hissediyordu.

Ancak bütün bu belirsiz imkânlara mukabil olarak çok daha tedirgin edici diğer bazı faktörler de ortaya çıkmıyor değildi. Her şeyden önce, teorik olarak karmaşık çeşitlilikte yeni verileri bütünleştirebilecek, Newton'ın *Principia*'sıyla mukayese edilebilecek insicamlı ve tutarlı bir dünya kavrayışı yoktu artık. Fizikçiler, mevcut delillerin gerçekliğin nihâî mâhiyetini tanımlayabilecek şekilde nasıl yorumlanması gerektiği konusunda herhangi bir uzlaşmaya ulaşabilmeyi başaramamışlardı. Kavramsal çelişkiler, ayrışmalar ve paradokslar her tarafta kol geziyordu ve belli bir çözüme ulaşılabilmesini inatla engelliyordu.[20] (2)

İnsan psişe'sinde hâlihazırda var olduğu farkedilen ve kabul edilen gözle görülür bir akıldışılık ve "vahşîlik", şimdi bizzat fizik dünyanın yapısında da ortaya çıkmıştı. Tutarsızlık ve insicamsızlığa bir de anlaşılamazlık ve muğlaklık ilâve edilmişti; zira yeni fizik'ten devşirilen kavramları ve kavrayış biçimlerini, yalnızca ortalama insanın kavrayabilmesi zor değildi; aynı zamanda da, bunlar, ilk bakışta, genelde insan sezgisinin önüne baş edilmesi, başa çıkılması zor engeller çıkarıyordu: Sonlu ama sınırsız kavisli bir uzay; dört boyutlu uzay-zaman süreci; aynı atomaltı entitenin sahip olduğu birbirini iten zıt özellikler ve kutuplar; gerçek bir şey / mevcûdiyet olmayan; ama ilişki ve örüntü süreçleri olan nesneler; gözlemleninceye kadar belirgin bir şekil almayan fenomenler; bilinen hiç bir nedensel bağıntı olmaksızın belli bir mesafede birbirlerini etkilediği [ve itki'lediği] gözlenen parçacıklar; total bir vakum'da temel enerji dalgalamalarının, gel-gitlerinin mevcûdiyeti.

Dahası, bilimsel algı ve kavrayışın daha az materyalist ve daha az mekanistik bir kavrayışın geliştirilmesi yönünde görünüşteki bütün o açıklığına [açık uçluluğuna] rağmen, temelde modern açmazda gerçek bir değişim gözlenmiyordu: İçinde yaşayan insanın kendine özgü bilinç kapasitesine sahip olduğu gayr-ı şahsî bir genişlikte uzayıp giden evren, hâlâ geçici, açıklanamaz, gelişigüzel üretilen yığınla ayrıntıdan oluşan bir evrendi. Ayrıca evrenin "big-bang" [büyük-patlama"] ile birlikte doğuşundan önceki süreçte ne tür bir on-

20 "Kuantum mekaniğinin ne olduğunu hiç kimsenin anlamadığını rahatlıkla söyleyebilirim" (Richard Feynman).

tolojik bağlamın olduğu ya da bu tür bir doğuşu belirleyen temel belirleyici itici gücün ne olduğu gibi yakıcı sorunlara gerçekten ikna edici, tatmin edici cevaplar da verilemiyordu. Dahası, önde gelen fizikçiler, kuantum teorisinin denklemlerinin ve formüllerinin gerçek, fiîlî dünyayı tasvir ettiğine de tam olarak inanıyor değillerdi. Bilime dayalı olarak üretilen bilgi, soyutlamalara, matematik eksenli sembollere ve "gölgeler"e hapsolup kalıvermişti. Bu tür bir bilgi, şimdi, insan biliş'inin kapsama alanının her zamankinden çok daha fazla ötesine taşan dünyanın bizatihî kendisiyle ilgili bir bilgi olmaktan bir hayli uzaktı.

Dolayısıyla yeni fiziğin entelektüel çelişkileri ve belirsizlikleri, belli açılardan, Kopernik devriminden itibaren artan bir şekilde büyüyen insanın izafileşme ve yabancılaşma duygusunu yalnızca artırmaya yarıyordu. Modern insan, dünyanın, insan aklı tarafından apaşikâr bir şekilde anlaşılabileceği şeklindeki tevarüs ettiği klasik Grek inancını sorgulamaya zorlanıyordu. Fizikçi P. W. Birdgma'in deyişiyle: "Tabiatın yapısı, sonuçta, bizim düşünce süreçlerimizin kendisi hakkında yeterince düşünmemize izin vermeyecek bir görünüm arzediyor gibiydi... Dünya kararıyor ve bizden böylelikle sıyrılıveriyor... Tam anlamıyla başedilmesi, başa çıkılması gerçekten zor bir durumla karşı karşıyayız. Gerçekten de, bilimin büyük öncülerinin, zihnimizle kavrayabileceğimiz sempatik [bizim yabancı olmayan, bizim algılayabileceğimiz ve iletişim kurabileceğimiz] bir dünyada yaşadığımıza dâir geliştirdikleri görüşlerin artık sınırına, son noktasına ulaşmış durumdayız."[21] (3)

Felsefenin vardığı sonuç, bilimin de vardığı sonuç oluyordu: Gerçeklik, insan zihninin, her ne sûretle olursa olsun objektif olarak idrak edebileceği şekilde yapılandırılmamış olabilir'di. Böylelikle, tutarsızlık, insicamsızlık, anlaşılamazlık ve güven vermeyen bir izafiyetçilik, gayr-ı şahsî [insansız ve ruhsuz] bir kozmos'da insanın yabancılaştığına dâir daha erken dönemlerdeki modern çıkmaz ve karabasanı daha da artırıyor ve pekiştiriyordu.

---

21 Zikreden Huston Smith, *Beyond the Postmodern Mind*, 1989 [Türkçe'de: *Postmodern Düşüncenin Ötesi*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Küre Yayınları, 2011]), s. 8.

İzafiyet teorisi ile kuantum mekaniği, Newton'cı paradigmanın mutlak kesinliğini yıktığı, yerle bir ettiği zaman, bilim, ikna olmuş bir Newton'cı olan Kant'ın hiç bir zaman tahmin edemeyebileceği kadar Kant'ın insan zihninin, *kendinde şey* olarak dünyanın kesin bilgisini elde etme kapasitesi konusunda geliştirdiği şüpheciliği gösteriyor, ispat ediyordu. Newton'cı bilimin hakîkat'inden kesinkes emin olduğu için, Kant, insanın biliş kategorilerinin, bilimin kategorilerinin mutlak olduğu fikriyle tastamam örtüştüğünü ve yalnızca bunların, özelde Newton'cı başarının, genelde ise insanın epistemolojik yetkinliğinin ve yeterliliğinin temelini sunduğunu öne sürmüştü.

Ne var ki, 20. yüzyılın fizik'iyle birlikte, Kant'ın son kesinliğinin temeli de yerle bir olmuştu. Temel Kant'çı *a priori*'ler -uzay, zaman, öz, nedensellik- artık bütün olgular için geçerli ve tatbik edilebilir değildi. Newton'dan sonra evrensel ve mutlak olarak görünen bilimsel bilgi, Einstein, Bohr ve Heisenberg'ten itibaren sınırlı ve geçici olarak kabul edilmek zorundaydı. Aynı şekilde, kuantum mekaniği de, Kant'ın, fiziğin tasvir ve tarif ettiği tabiatın, tabiatın bizatihî kendisi değil, aksine, insanın tabiatla ilişkisi olduğu (yani, insanın sorgulama biçimine göründüğü, bu süreçte ortaya çıktığı hâliyle bir tabiat tasavvuru veya resminin yansıması) şeklindeki tezinin kesinkes geçerliliğini hiç beklenmedik bir şekilde gün ışığına çıkarmıştı.

Kant'ın eleştirisinde örtük olarak varolan ama Newton'cı fiziğin, kendinden, görünüşte fazlasıyla emin olan kesinliği ile engellenen gerçek, artık açık bir gerçek hâlini almıştı: Tümevarıma dayalı bir akıl yürütme kesin genel yasaları hiç bir zaman açıklayamayacağı ve aktaramayacağı, yanısıra da, bilime dayalı olarak üretilen bilgi, izafî, değişken ve yaratıcı şekillerde kullanılan insanın yorumlama yapılarının bir sonucu veya ürünü; ve nihayet, gözlemleme eylemi, bir anamda, bilimin açıklamaya çalıştığı objektif gerçekliği ürettiği için, ne mutlaktır, ne de tartışılamayacak kadar objektiftir. 18. yüzyılın [aydınlanma] felsefesi ile 20. yüzyılın biliminin birlikte çöküşünün ardından, modern insan ve modern zihin, mutlaklardan kurtulmuştu ama öte yandan da, ayağını muhkem bir şekilde basabileceği sağlam bir temeli de tedirgin edici sonuçlar doğuracak şekilde yitirivermişti.

İşte varılan bu problematik sonuç, öncelikli olarak Karl Popper ile Thomas Kuhn'un çalışmalarının etkisiyle geliştirilen, felsefeye ve bilim tarihine yeni bir eleştirel dille yaklaşan açılım tarafından da pekiştirilmişti. Hume'un ve Kant'ın fikirleri üzerine düşüncelerini kuran Popper, bilimin hiç bir zaman kesin, hatta muhtemel bir bilgiyi bile üretemeyeceğine dikkat çekiyordu. İnsan, evreni, bir yabancı olarak gözlemler; evrenin yapısı ve işleyişi hakkında imajinatif / "hayâlî" tahminlerde bulunur. İnsan, dünyaya, arkaplanda yer alan bu tür cesur varsayımlarda bulunmaksızın yaklaşamaz; çünkü gözlemlenen her olgu / gerçek, yorumlayıcı bir odağın varlığını önceden kabul eder. Bilimde, bu tür varsayımlar, sürekli olarak ve sistematik bir şekilde sınanmak / test edilmek zorundadır; bununla birlikte, ne kadar çok testten başarıyla geçmiş olursa olsun, herhangi bir teori, kusurlu bir şekilde güçlendirilmiş bir varsayımdan daha fazla ve öte bir şey olarak görülemez. Her zaman, yeni bir test, bu varsayımı çürütebilir. Hiç bir bilimsel gerçek, bu tür bir ihtimalden muaf değildir. Temel gerçekler / olgular bile, izafîdir; her zaman yeni bir çerçevede radikal bir şekilde yeniden yorumlanmaya potansiyel olarak mahkûmdur. İnsan, hiç bir zaman, şeylerin [gerçeklerin, her şeyin] özlerini bilme iddiasında bulunamaz. Dünyanın olgularının örtük sonsuzluğundan önce, insanın cehaletinin bizatihî kendisi sonsuzdur. En bilgece strateji, insanın, kendi kaçınılmaz hatalarından ders çıkarabilmesi, bir şeyler öğrenebilmesidir.

Bununla birlikte, Popper, teorilerin güçlü ve kesin olarak sınanmasına, hakîkat arayışında bilimin kesinkes nötr olması gerektiğine, esas itibariyle bağlı olması nedeniyle bilimin akılcı olduğunu düşünürken; Kuhn'un bilim tarihi analizi, bu "kesinliği" bile aşındırma, yerle bir etme temayülü gösteriyordu.

Kuhn, bilime dayalı bütün bilgilerin, araştırmacıların, verileri ayıklamasına, teoriler geliştirmesine ve problemleri çözümlemesine izin veren temel paradigmalara ya da kavramlara dayalı modellere bağlı yorumlayıcı yapılara ihtiyaç duyduğu konusunda hemfikirdi. Ancak bilim tarihinden pek çok örnek zikrederek, bilim adamlarının fiîlî pratiklerinin, mevcut teorilerin yanlışlanması girişimleriyle gerçekleştirilen Popper'ın sistematik öz-eleştiri idealine nâdiren uyduğuna dikkat çekiyordu.

Kuhn'a göre, sanıldığının aksine, bilim, hâkim paradigma tarafından onaylanmanın yollarını araştırarak ilerliyordu; bunun için, hâkim paradigmanın ışığında gerçekleri / verileri topluyor, bu paradigma temelinde deneyler yapıyor, bu paradigmanın uygulanabilirlik alanını genişletiyor, bu pradigmanın yapısını daha bir pekiştiriyor ve tortulaşmış problemleri çözümlemeye çalışıyordu. Mevcut paradigmayı sürekli olarak teste tabi tutmak şöyle dursun, normal bilim, çatışan verileri mevcut paradigmayı destekleyecek şekilde rutin olarak yeniden-yorumlayarak ya da bu tür kullanışsız verileri bütünüyle gözardı ederek mevcut paradigmayla çelişkiye düşmekten özenle kaçınıyordu. Bir noktaya kadar bilim adamlarının bilinçli olarak farkında olmadıkları şey, bilimsel pratiğin doğası, bilimsel pratiği belirleyen paradigmanın kendi kendisini geçerli kıldığı, meşrûlaştırdığı gerçeğidir. Hâkim bilimsel paradigma, her gözlemin filtreden geçirildiği bir lens olarak iş ve işlev görür ve müşterek kalıp / "sözleşme" tarafından otoritatif bir siper olarak korunur. Akademisyenler ve ders kitapları vasıtasıyla, bilimsel pedagoji, tevarüs edilen paradigmayı destekler, pekiştirir ve onun saygınlığını onaylar; ve böylelikle sistematik teolojideki bir talimden hiç de farklı olmayan bir teorik katılık ve bağlanma sağlamlığı üretir.

Dahası Kuhn'a göre, çatışan verilerin bir araya getirilmesiyle sonunda bir paradigma krizi ürettiğinde ve yeni, imajinatif bir sentez, nihayetinde bilimsel bir ayrıcalık kazandığında, bu devrimin gerçekleştiği süreç, hiç de rasyonel bir şekilde işlemez. Bu süreç, bir yandan, tarafsız testlere ve argümanlara bağlı olduğu kadar, öte yandan da, bilimsel cemaatin yerleşik alışkanlıklarına; estetik, psikolojik ve sosyolojik faktörlere; çağdaş kök-metaforlar'ın mevcûdiyetine; beklenmedik imajinatif sıçramalar ve "hâlet-i rûhiye" değişikliklerine, hatta muhafazakâr ya da eski bilim adamlarının yaşlanmış ve ölmüş olmalarına da bağlı olarak işler. Çünkü rakip paradigmalar, aslında, gerçek anlamda nâdiren kıyaslanabilirdir; bunlar, seçmeci olarak farklılaşan yorumlama biçimlerine ve dolayısıyla da farklı veri set'lerine bağ/ım/lıdır. Her paradigma, kendi "şahsiyet"ini [gestalt= kendine özgülüğünü] yaratır; bu öylesine yaygındır ki, farklı paradigmalar içinde çalışan bilim adamlarının farklı dünyalarda yaşadıkları izlenimi doğar.

Öte yandan, bütün bilim adamlarının bir mukayese standardı olarak üzerinde hemfikir oldukları, örneğin, problem-çözme kabiliyeti ya da teorik tutarlılık ve insicam yahut da çürütmeye direnme gibi herhangi bir ortak ölçüt yoktur. Bir bilim adamları grubu için önemli olan bir şey, bir başka bilim adamları grubu için önemli değildir.

Hâl böyle olunca, bilim tarihi, objektif hakîkatin elde edilmesi sürecinde daha güvenilir ve daha tam bilgiye doğru giden düz bir çizgi üzerinde akılcı bir şekilde ilerleyen bir tarih değildir; aksine, çok sayıda akıl-dışı ve ampirik-olmayan faktörün hayatî roller oynadığı radikal tasavvur değişikleri tarihidir. Popper, en güçlü olarak test edilen varsayımı seçmenin rasyonelliğini göstererek Hume'un şüpheciliğinin etkisini azaltmaya çalışırken; Kuhn'un analizi, bu şüpheciliği yeniden güçlendirme işlevi görmüştü.[22] (4)

Bu felsefî ve tarihî eleştirilerle ve fizikte yaşanan devrimle birlikte, daha az kesin ve daha çok geçici bir bilim tasavvuru, entelektüel çevrelerde yaygınlaştı. Bilim, kendi bilgisinde hâlâ son derece etkili ve güçlüydü; ama bilimsel bilgi, şimdi, çeşitli bakımlardan, izafî bir mesele olarak değerlendiriliyordu artık. Bilimin ürettiği ve aktardığı bilgi, gözlemciye göre, gözlemcinin fizîkî bağlamına göre, çalıştığı bilim alanının hâkim paradigmasına göre ve kendi te-

---

22 İlk kez, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (1962) başlıklı kitapta serdedilen Kuhn'un fikirleri, kısmen, bir kuşak önceki bilim adamlarının, özellikle de, Alexander Koyré ve Arthur O. Lovejoy'un bilim tarihi konusunda yaptıkları araştırmalarda kaydedilen önemli ilerlemelerin bir ürünüydü. Burada önemli bir başka nokta da, geç Wittgenstein'la ilişkilendirilebilecek akademik felsefedeki önemli gelişmeler ve Carnap'tan Quine'a kadar mantıksal ampirisizm ekolünde gerçekleştirilen tartışmalar da burada zikredilmeli. Bu tartışmalarda genel olarak kabul edilen nihâî sonuç, aslında, Kant'çı pozisyonu izafileştirmiştir: Karmaşık hakîkatler, direkt algılamalara dayanan basit elementlerden kalkarak mantıkî olarak hesap edilemez; zira bütün duyusal / algısal elementler, temelde, bir dilin ontolojisi tarafından tanımlanır ve her birinin kendine özgü gerçeklik algısının olduğu, her birinin nesneleri kendine özgü şekillerde tercih ve tasvir ederek tanımladıkları çok sayıda "dil" vardır. Dilin başvuracağı seçecek, objektif olgulara (facts = gerçeklere) değil, son kertede kişinin kendi amaçlarına bağlım/lıdır. Oysa olgular, kendilerinin de yargılandıkları aynı teorik ve linguistik sistemler tarafından inşa edilirler ve bütün "ham veri"ler, hâlihazırda teori-yüklüdür. Bkz.: W. V. O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism," *From a Logical Point of View*, 2. Baskı, (New York: Harper & Row, 1961): 20-46.

orik varsayımlarına göre değişkendi, izafiydi. Yine, gözlemcinin, bilim adamının kendi kültürünün hâkim inanç sistemine, kendi sosyal bağlamına, psikolojik eğilimlerine ve gözlemleme eylemine göre değişiklik arzediyordu. Ve bilimin ilk ilkeleri, yeni bir delille karşılaşılan herhangi bir noktada tepe taklak edilebilirdi.

Dahası, 20. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde, Darwinci evrim teorisi de dâhil, diğer bilim dallarının konvansiyonel [kuralları belirlenmiş] paradigma yapıları, çatışan veriler ve alternatif teorilerden gelen artan bir baskıyla karşı karşıya kaldılar. Her şeyden önce, yüzyıllardır insan bilgisinin kabullenilen ideali ve modeli olan ve kültürel psişede hâlâ kalıcı ve nüfûz edici şekillerde etkili olan Kartezyen-Newton'cı dünya görüşünün aşınmaz kesinliği, artık tuzla buz olmuştu. Ve *Newton'cı dünya düzeni sonrası*, ne sezgisel olarak nüfûz edilebilir, ne de iç yapısı bakımından insicamlı ve tutarlı bir düzendi; aslında pek de bir düzen sayılamazdı bu.

Bütün bunlara rağmen, bilimin bilişsel statüsü, modern zihin ve düşünce için tartışılmaz önem ve önceliğini hâlâ koruyacaktı/r. Bilime dayalı hakîkat, artan bir oranda ezoterik ve yalnızca geçici görünüyor olabilir; ama sürekli olarak iyileşen, daha doğru formüle edilen ve teknolojik ilerleme form'undaki -endüstri, tarım, tıp, enerji üretimi, iletişim ve ulaşımdaki- pratik etkileri ve sonuçları, kitlelere, bilimin, dünyanın geçerli bilgisini sunma iddiaları konusundaki somut sonuçlar sunan test edilebilir bir hakîkatti. Ama öte yandan, paradoksal olan nokta şuydu ki, bunun zıddı bir gelişmede de hayatî olduğunu ispatlayacak şey, yine bu aynı somut delildi; çünkü bilime dayalı olarak üretilen bilginin pratik sonuçları münhasıran pozitif olduğu zamandır ki, modern zihin ve düşünce, önceden bütün içtenliğiyle bilime duyduğu güveni yeniden gözden geçirip değerlendirmeye zorlanabilirdi.

19. yüzyıl gibi erken bir zaman diliminde, Emerson, insanın teknik başarılarının hiç de insanın lehine sonuçlar doğurmayabileceği konusunda şöyle uyarmıştı: "Her şey insanlığın bıçak sırtında yaşadığını gösteriyor."

19. yüzyılın sona ermesiyle birlikte, bir yandan, teknolojinin, otomobil gibi yeni harikalar üretmesi ve elektriğin yaygın bir şekilde kullanılmasını

mümkün kılması sözkonusu olurken, öte yandan da, önde gelen pek çok düşünür, bu tür gelişmelerin, aynı zamanda, insanî değerlerin alt üst olmasıyla sonuçlanabileceğini hissetmeye başlamışlardı.

20. yüzyılın ortalarına gelindiği zaman, modern bilimin cesur yeni dünyası, yaygın ve sert bir eleştiriye tabi tutuldu: Teknoloji, insanı canlı tabiata değil, yapay öz'ler ve cihazların ortasına fırlatarak, araçların amaçları yuttuğu ve etkisiz hâle getirdiği endüstriyel çalışma yöntemlerinin insanların mekanikleşmelerini gerektirdiği, bütün problemlerin gerçek varoluşsal cevaplar üretmek yerine yalnızca teknik araştırmalarla çözümlenebilir olarak algılandığı estetikten uzak bir şekilde standardize edilen bir ortamda insanı teslim alıyor ve gayr-ı insanîleştiriyordu. Teknik iş ve işlev görmenin, kendi kendine işleyen ve kendi kendine artan zorunlulukları, insanı, Tabiat'la kurduğu aslî ilişkiden uzaklaştırıyor ve köksüzleştiriyordu. Kitlesel üretim, kitle iletişim araçları, karabasan havasının ve içinden çıkılmaz problemlere gömülen çarpık ve gayr-ı şahsî kentleşmenin etkisi altında yok olan insanın kişiliği sürgit zayıflıyor, kırılganlaşıyordu.

Geleneksel yapılar ve değerler hızla çatırdıyordu. Sonu gelmez teknolojik ilerlemelerle modern hayat, eşi görülmemiş, başdöndürücü bir değişimin pençesinde kıvranır hâle gelmişti. Devâsâ yapılar, kurumlar ve hayatın her alanına hızla sirayet etme eğilimi gösteren kargaşa, aşırı gürültü, hız ve karmaşıklık, insanın yaşadığı çevreye hâkim oluyordu. İnsanın içinde yaşadığı dünya, insanın geliştirdiği biliminin kozmosu kadar insansızlaşıyor ve gayr-ı insanîleşiyordu. Modern hayatın nüfûz edici bir şekilde anonimleşmesi / kitleselleşmesi, anlamsızlaşması ve materyalistleşmesiyle birlikte, insanın, teknolojinin hükümferma olduğu, çepeçevre kuşattığı bir ortamda insanlığını koruyabilmesinin sürgit artan bir şekilde tehlikeli hâle geldiği gözleniyordu. Pek çok kişi için, insanın özgürlüğü, kendi varlığı ve hayatı üzerinde kontrolü kendi ellerine alabilmesi artık bir hayli problemli bir görünüm arzediyordu.

Bununla birlikte, bu hümanist eleştirileri şiddetlendirmek, bilimin aksi / ters sonuçlarının çok daha tedirgin edici somut işaretleriydi. Gezegenin suyunun, havasının ve toprağının kirletilmesi; sayısız canlı türlerinin yok olması; hayvan ve bitki hayatına büyük zararlar verilmesi; yeryüzünün ormanlarının

azaltılması; toprağın üst tabasının erozyonu; kaynak sularının kuruması; toksik atıkların hızla birikmesi; sera etkisinin gözle görülür bir şekilde şiddetlenmesi; atmosferdeki ozon tabakasının delinmesi; gezegenin eko-sisteminin radikal bir şekilde tahrip edilmesi; -bütün bunlar, sürekli olarak artan güç ve karmaşıklıkla dehşetengiz şekilde ortaya çıkan ciddî problemlerdi.

Kısa vadeli insanî perspektif açısından bakıldığında, yeri başka şeylerle aslâ doldurulamayacak tabiî kaynakların süratle tüketilmesi, tehlike çanlarının çalmasına yol açmıştır. Hayatî kaynaklarda yabancı ülkelere bağımlılık, küresel ekonomik ve siyasî hayata yeni, tehlikeli boyutlar katmıştır. Sosyal dokudaki yeni felâketler ve streslerin, doğrudan ya da dolaylı olarak bilimsel bir uygarlığın gelişmesiyle irtibatlandırıldığı gözlenmeye devam ediliyor: Aşırı büyüyen ve aşırı kalabalıklaşan kentler; kültürel ve sosyal köksüzleşme; duygusuzlaşan mekanik iş gücü; sürgit tehlikeli görünümler almaya başlayan sanayi kazaları; otomobil ve hava yolculuğundaki ölümler; kanser ve kalp hastalıkları; alkol ve uyuşturucu bağımlılığı; zihni-aptallaştırıcı ve kültürü yoksullaştırıcı televizyon; artan suç, şiddet ve psikopatoloji oranları.

Bilimin en fazla sevinçle ve takdirle karşılanan başarıları bile, paradoksal olarak, hastalıkların daha kolaylıkla tedavi edilmesi ve ölüm oranlarının azalmasının neden olduğu yeni ve streste yaşanan patlamalar, gıda üretiminde ve ulaşımdaki teknolojik gelişmelerle birleşince, sonuçta, küre ölçeğinde aşırı nüfus artışı tehdidini şiddetlendirmiştir. Diğer alanlarda ise, genetik mühendisliğinin belirsiz bir gelecekte kullanılmasının neden olabileceği sorunlarda olduğu gibi, bilimin ilerlemesi yeni Faust'çu açmazları da beraberinde getirmektedir. Daha genelde ise, -ister küresel, isterse lokal ortamlarda olsun, ister sosyal sistemler, isterse insan bedeninde olsun- bütün ilgili değişkenlerde bilimsel olarak anlaşılması zor karmaşıklıkları, bu değişkenlerin teknolojik sonuçlarını tahmin edilemez ve sıklıkla da tehlikeli hâle getirmektedir.

Bütün bu gelişmeler, tabiat bilimi ile politik tarih, atom bombası üretmek için işbirliği yaptığı zaman erken ve çok önceden meşum doruk noktasına ulaşmıştı. Einstein'ın kütle ile enerjinin eşit olduğunu ve bununla bir madde parçacığının yoğunlaştırılarak enerjiye dönüştürülebileceğini keşfetmesiyle birlikte, tarihte ilk defa insanlığın kendi kendini yok edebilecek bir geleceği

haber verdiği trajik de olsa son derece ironik bir gerçeğe dönüşmüş görünüyordu: Bu, insanın entelektüel parlaklığının ve yaratıcılığının en zirve noktasını yansıtan kendisini pasifizme vakfeden Einstein gibi bir kişi tarafından yapılan bir keşifti.

Hiroşima ve Nagazakili sivil halk üzerine atom bombalarının atılması, bilimin, yalnızca sınırsız zararsız gelişmesine inanç şöyle dursun, ahlâkî bakımdan tarafsız olamayacağına kesinkes inanılmaya başlanmıştı. Bunu takip eden süreçte yaşanan Soğuk Savaş sürecinde geliştirilen ve gergin küresel bölünme veya kutuplaşma sırasında bütün gezegenimizi bir kaç kez yok edebilecek boyuta ulaşacak kadar eşi görülmemiş tahrip edici füzelerin sayısı amansız bir şekilde artırılmıştı. Uygarlık, kendi marifetleri nedeniyle tüyler ürpertici bir yok oluş sürecinin eşiğine sürükleniyordu artık. İnsanın varoluşunun önündeki engelleri ve yükleri dramatik bir şekilde azaltan aynı bilim şimdi de insanın varoluşunun önündeki en büyük tehdidi oluşturuyordu.

Bilimin art arda elde ettiği büyük zaferler ve kümülatif ilerleme, şimdi bilimin sınırlarına, tehlikelerine, suçlarına ve suçluluğuna dâir oluşan yeni bir negatif duyguyla gölgelenmişti. Modern bilimsel zihin, zihniyet ve düşünce, kendisini şimdi pek çok cephede birden aynı ânda kuşatılmış hissediyordu: Epistemolojik eleştiriler, artan sayıda alanda ortaya çıkan teorik problemler, modern dünya tasavvurunun insan-dünya ayırımını birleştirmenin zorunluluğuna dâir âcil psikolojik çabalar ve hepsinden de önemlisi, gezegenin karşı karşıya kaldığı bunalıma doğrudan neden olduğu olumsuz sonuçlar gibi.

Bilimsel araştırmaların yerleşik politik, askerî ve şirket yapılarıyla yakından ilişki içine girmesi, bilimin geleneksel olarak mesafeli masumluk imajını yerle bir etmeye katkıda bulunmaktan başka bir işe yaramıyordu. Artık "masum bilim" kavramının bizatihî kendisi, pek çok düşünür tarafından, bütünüyle illüzyon olduğu ifade edilerek şiddetle eleştiriliyordu. Bilimsel zihni/yeti/n, dünyanın gerçeklerine nüfûz edebildiği, tarih-ötesi, evrensel objektif gerçekliği yansıtan dev bir ayna gibi tabiatı kaydettiği, kayda geçirdiği inancı, artık yalnızca epistemolojik olarak naif bir inanç olarak görülmekle kalmıyor, aynı zamanda bu inancın, bilinçli veya bilinçsiz şekillerde, sosyal ve ekolojik hâkimiyet programlarına hizmet etmesi için geniş kaynakları ve istihbarat im-

kânlarını kullanmaya izin veren spesifik politik ve ekonomik gündemlere hizmet etmekten başka bir işe yaramadığı kabul ediliyordu. Tabiî çevrenin saldırganca ve vahşîce sömürülmesi, nükleer silahların süratle geliştirilmeye devam edilmesi, küresel katastrof / felâket tehlikesi; işte bütün bunlar, şimdi insanın kendi kendisini yok edebilecek akıldışılıkların kölesi hâline getirdiği gözlenen bilimin, özellikle de insan aklının suçlanması gerektiğine işaret ediyordu.

Eğer bütün bilime dayalı bu hipotezler, güçlü ve tarafsız bir şekilde sınanmış olsalardı, o zaman, modern dönemin yegâne üst-hipotezi olan bizzat "bilimsel dünya görüşü"nün kendisinin, ampirik dünyadaki zararlı ve geri tepen yıkıcı sonuçları tarafından gözle görülür bir şekilde yanlışlandığı ortaya çıkardı. Daha önceki aşamalarında kültürel bir felâket -felsefî, dînî, sosyal ve psikolojik çözülme ve çöküş- getiren bilimsel çaba, şimdi biyolojik varlığın tehlikeye girmesine neden olmuştu. Dünyanın açmazlarının ve problemlerinin basitçe bilimsel ilerlemelerle ve sosyal mühendislikle çözümlenebileceği iyimser inancı, tastamam bir şaşkınlık hâline dönüşüvermişti artık. Batı, bir kez daha inancını yitiriyordu; bu kez dine olan inancını değil, aksine, bilime ve özerk insan aklına olan inancını kaybediyordu.

Bilime, hâlâ değer veriliyordu; pek çok açından saygı duyuluyordu. Ama bilim, insanlığın kurtarıcısı olarak sunulan aşınmaz ve sarsılmaz imajını çoktan yitirmişti. Bilim, ayrıca, uzunca bir süredir dillendirdiği handiyse mutlaklaştırılan kognitif güvenirlik iddialarını da yitirmişti. Ürünlerinin artık bütünüyle masum olmadığı, tabiî çevreye ilişkin indirgemeci algılama biçimlerinin apaşikâr bir şekilde yanlış olduğu, politik ve ekonomik kabullere gözle görülür bir şekilde teslim olabildiği artık çok bâriz bir şekilde ortaya çıktığı için, önceleri bilimsel bilgiye karşı sorgusuz sualsiz ve ikna edici bir inandırıcılıktan yoksun güvenin artık benimsenebilmesi çok zordu.

İşte bu tür çeşitli nâzik faktörün de devreye girmesiyle birlikte, -izafîleştirilmiş Kant'çı *a priori* kognitif yapılarla harmanlanan- Hume'un radikal epistemolojik şüpheciliğine benzer bir algılama ve dünya görüşü biçiminin yaygınlaşmaya, köksalmaya başladığı gözleniyordu. Modern felsefenin güçlü epistemolojik eleştirisinden sonra, aklın geçerliliğinin temeli olarak geriye kalan

başlıca ilke, aklın bilim tarafından ampirik olarak desteklenmesi olmuştur. Salt felsefî eleştiri, aslında yalnızca soyut bir çabaydı; kültür ya da bilim üzerinde daha genel ölçekte ve düzlemde kesin ve somut bir etkisi yoktu; bu yüzden eğer bilimsel çaba, pratik ve kognitif gelişimini bu şekilde devam ettirmeyi sürdürecek olursa, yine somut sonuçlar doğurmayacak, soyut bir girişim olarak kalacaktı. Ancak öte yandan da, bilimin somut sonuçları son derece problemli olduğu için, aklın bu son temeli ve direği de, muhkem ve güvenilir bir temel olma özelliğini yitirmişti artık.

Bütün bu yakıcı gelişmeler, bunlarla zihnî olarak karşı karşıya kalan sadece profesyonel felsefecileri değil, vicdan sahibi çok sayıda gözlemciyi [düşünür, bilim adamı, yazar ve sanatçıyı], insan bilgisinin konumunu yeniden gözden-geçirmeye ve yeniden-değerlendirmeye mecbur kaldı. İnsan şeyleri, olup bitenleri bilimsel veya başka yollarla bilebildiğini düşünebilirdi; ama açıkça bunun bir garantisi yoktu: İnsan, evrensel hakîkatlere *a priori* akılcı bir vukûfiyet imkânına sahip değildi; ampirik veriler, teori-yüklüydü ve gözlemcinin, bilim adamının yaklaşımına, bakış açısına, dünya görüşüne göre farklı şekillerde yorumlanabiliyordu ve bilimsel dünya görüşü temel sorgulamalara açık hâle gelmişti; zira bilimsel dünya görüşünün dayandığı kavramsal çerçeve, insanlığın önüne küre ölçeğinde başa çıkılması son derece zor ve büyük problemler çıkarıyor ve bu problemleri daha da şiddetlendiriyordu. Bilimsel bilgi, gerçekten de şaşırtıcı şekillerde etkiliydi; ama bu etkiler, bu tür bir bilginin, belli bir açıdan da olsa, son derece tehlikeli bir şey olabileceğini gösteriyordu.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

ROMANTİZM VE AKIBETİ

İki Kültür

Rönesans'ın karmaşık dölyatağından Batı zihni/yeti/nin başlıca karakteristiği olan insan varoluşuna ve hayatına ilişkin iki farklı kültür damarı, iki farklı temayül ya da iki genel yaklaşım teşekkül etmişti: Bunlardan birincisi, Bilim Devrimi ve Aydınlanma'da ortaya çıkmıştı ve akılcılığa, ampirik bilim'e ve şüpheci sekülerizme vurgu yapıyordu. İkincisi ise, onun diğer kutupta yer alan tamamlayıcısıydı ve Rönesans ile klasik Grek-Roma kültürü (ve tabiî Reformasyon'la) aynı müşterek kökleri paylaşıyordu; ama Aydınlanma'nın hâkim akılcılık ruhu tarafından bastırılan insan tecrübesinin sözkonusu yönlerini ifade etme eğilimi gösteriyordu.

Bu damar, önce şâyân-ı dikkat bir şekilde Rousseau'da, ardından da Goethe, Schiller, Herder ve Alman Romantizmi'nde gözlendi; ama Batı duyarlığının bu yönü, geç 18. yüzyıl ve erken 19. yüzyılda bütünüyle hâkim bir unsur hâline gelmeye başladı ve o zamandan itibaren Blake, Wordsworth, Coleridge, Hölderlin, Schelling, Schleiermacher, Schlegel kardeşler, Madam de Stael, Shelley, Keats, Byron, Hugo, Puşkin, Carlyle, Emerson, Thoreau, Whitman'dan günümüze kadar karşı-kültür veya benzeri başka kuşaklara kadar pek çok farklı şekiller alarak Batı kültürü ve bilincinde varlığını belli bir güç olarak sürdüregeldi.

Her şeyden önce, Romantik temayül, Aydınlanmacı karşı kutbuyla pek çok şeyi paylaşıyordu ve bunların kendi aralarındaki karmaşık ilişki ve etkileşimin modern duyarlığı oluşturduğu söylenebilir. Her iki ana damar da, insanın güçlerine yüksek değer vermeleri ve insanın evren konusundaki bakış açısıyla ilgilenmeleri bakımından "hümanist" bir görünüm sergiliyordu. Her ikisi de bu dünyaya ve tabiata, insan dramının sahnesi ve insan davranışının odak noktası olarak bakıyordu. Her ikisi de, insan bilincinin fenomenlerine ve örtük yapılarının mâhiyetine karşı duyarlıydılar ve özellikle ilgi gösteriyorlardı. Her ikisi de klasik kültürde zengin bir fikir ve değerler kaynağı bulmuşlardı. Her ikisi de, baskıcı geleneksel değerlere başkaldırıları, bireysel insan aklının kutlamaları ve kutsamaları, insan özgürlüğünü, başarısını ve yeni'nin çıplak olarak keşfini amansız bir şekilde araştırmaları bakımından Promete'ciydi.

Ne var ki, bu müşterek özelliklerin yanısıra, bu iki damar arasında derin farklılıklar vardı. Aydınlanma'nın ruhunun aksine, Romantik dünya tasavvuru, aklın aydınlanmasından ziyade ilhamın tarifsiz gücünü yüceltiyor, statik soyutlamaların soğuk tahmin edilebilirliğinden ziyade insan hayatının yatıştırılamaz dramını onaylıyor ve böylelikle dünyayı atomcul bir makina olarak değil, bütüncül ve birleştirici bir organizma olarak algılıyordu. Aydınlanma'nın, insana yüksek değer verme eğilimi, insanın benzersiz bir rasyonel akla / intellect'e, insanın aklının tabiat yasalarını kavrama ve kullanma gücüne sahip olmasına dayanıyordu; Romantik eğilim ise, insana, imajinatif ve spiritüel özlemleri, duygusal derinlikleri, sanatsal yaratıcılığı ve bireysel olarak kendini ifade etme ve kendini inşa etme güçlerine ve imkânlarına sahip olmasından ötürü değer veriyordu. Aydınlanma'nın kutladığı ve kutsadığı dehâ veya zekâ, bir Newton, bir Franklin ya da bir Einstein'ken; Romantik eğiliminki ise, bir Goethe, bir Beethoven ya da bir Nietzsche'ydi.

Her iki tarafta da, kahraman kültü, büyük adamlar ve büyük kahramanlıklar tarihi yeniden diriltiliyor, modern insanın dünyayı-değiştiren bağımsız iradesi ve zihni kutsanıyordu. Gerçekten de, kâh Fransız Devrimi'nin ve Napolyon'un olağanüstü şekillerde yüceltilmesi; kâh Rousseau ve Byron'ın yeni ben-bilinçleri; kâh Lavoisier ve Laplace'ın pek çok ilerlemenin önünü açan

keşifleri; kâh Mary Wollstonecraft ve George Sand'in henüz yeşeren feminist güvenleri ve nihayet kâh Goethe'nin gerçekleştirdiği insan tecrübesinin ve yaratıcılığının çok yönlülüğü gibi örneklerde gözlendiği gibi Batılı ego, aynı ânda pek çok cephede yeni bir ivme ve anlam kazanıyordu. Ancak Aydınlanma'cı ve Romantik eğilimlerin bağımsız / özerk ben'lerinin nitelikleri ve amaçları oldukça farklıydı. Sözgelişi, Bacon'ın ütopyası, Blake'in de ütopyası değildi.

Aydınlanma'nın bilimsel zihni/yeti için, tabiat; gözlem ve deneyin, teorik açıklama ve teknik "manipülasyon"un [hem kullanma, hem de kötüye kullanma'nın] bir nesnesi iken; Romantik için, tam aksine, tabiat, ruhun canlı bir kaynağı, gizem ve ifşanın yarı şeffaf bir dayanağıydı. [Aydınlanma'cı] bilim adamı da, tabiata nüfuz etmeyi ve tabiatın sırlarını çözmeyi arzuluyordu; ama bu nüfûz etme çabasının yöntemi ve amacı, bu ifşa etme kaygısının niteliği, Romantik'inkinden oldukça farklıydı. Romantik için tabiat, mesafeli ve ağır başlı bir analiz nesnesi olmaktan ziyade, insan ruhunun, varoluşsal dikotomiyi / ikiliği aşma kaygısı ve kayrasıyla tabiata nüfûz etmeye ve tabiatla bütünleşmeye çalışmaktı ve Romantik'in araştırdığı ve ifşa etmeye çabaladığı şey, mekanik bir yasa keşfetmek değil, manevî bir öz'e ulaşmaktı. [Aydınlanma'cı] bilim adamı, sınanabilir ve somut olarak etkili, sonuç getirici bir hakîkatin izini sürerken, Romantik, insanın iç dünyasını dönüştürücü ve yüce bir hakîkatin izini sürüyordu.

Bu nedenledir ki, Wordsworth, tabiatı, manevî anlam ve güzellikle ruh kazanan bir hakîkat olarak görüyor; Schiller, bilimin gayr-ı şahsî ve insansızlaştırıcı mekanizmalarını, antik Grekler için tabiatı canlandıran, tabiata canlılık kazandıran Grek tanrısal güçlerinin yerine geçen zayıf, yoksul [karikatürize edilmiş] bir ikamesi olarak düşünüyordu. Bu her iki modern temayül de, yani bilimsel ve Romantik eğilim de, mevcut insan tecrübesine ve tabiî dünyaya başarı elde etmek, bir şeyleri başarmak için bakıyordu; ama Romantik eğilim, yine de bu alanlarda, bilimcininkinden büsbütün farklı bir kâinâtın yansıdığını görüyordu.

Her iki eğilimin dikkat çekilmesi gereken bir diğer farklılığı da, insan bilincine dâir fenomenlere karşı geliştirdikleri tutumlarda ortaya çıkıyordu.

Aydınlanmacı-bilimci zihin incelemesi, ampirik ve epistemolojikti; zamanla duyu algısı, kognitif gelişim ve niceliksel davranış araştırmalarına odaklanıyordu.

Oysa, Augustine'in kadîm Katolik *İtiraflar*'ının modern Romantik devamı ve cevabı olan Rousseau'nun *İtiraflar*'ıyla birlikte başlayan Romantiklerin insan bilincine dâir ilgileri ise, ben-bilincine yönelik yeni başgösteren yoğun ilgi ve insan ben'inin karmaşık mâhiyetine ilişkin odaklanmayla tetiklenmişti ve bilimci perspektifin sınırları ve sınırlıklarıyla karşılaştırıldığında sınır tanımayan bir görünüm ve nitelik arzediyordu. Akıl ve algı değil, duygu ve muhayyile asıl önemli olan dinamiklerdi.

Bu yeni ilgi, sadece yüce ve asil olan'a ilgiden kaynaklanmıyordu; aynı zamanda, insan ruhunun çalkantılarına ve karanlıklarına, şeytan, ölüm, şer-şeytan güçler ve irrasyonel / akıldışına olan ilgiden de kaynaklanıyordu. Akılcı bilimin iyimser, apaşikâr ışığında genellikle ihmal edilen bu temalar, şimdi, Blake ve Novalis'in, Schopenhauer ve Kierkegaard'ın, Hawthorne ve Melville'in, Poe ve Baudelaire'in, Dostoyevski ve Nietzsche'nin çalışmalarına da ilham kaynağı oluyordu. Romantizmle birlikte, modern göz, varoluşun gölgelerini görebilmek için yoğun olarak insanın iç dünyasına yönelmeye başlamıştı. İnsanın iç dünyasının, sırlarını, hâlet-i rûhiyesini ve itici güçlerini, sevgi ve arzuyu, korku ve kaygıyı, iç çatışmaları ve çelişkileri, anıları ve rüyaları keşfetmek; kutsî coşku ve vecd hâlinde derûnî olarak idrak edilebilecek uç ve iletişim kurulması oldukça zor şuur hâllerini tecrübe etmek; insan ruhunun derinliklerine dalmak; şuuraltını şuurüstüne çıkarmak; sonsuzu bilme çabası içinde olmak: İşte Romantik içe-bakış'ın öne çıkardığı zorunlu ilkeler bunlardı.

Bilimcinin tek bir objektif gerçekliği tanımlayan genel yasalar arayışının aksine, Romantik, kendi sübjektif bilincinde, her bir objenin, hâdise'nin, ruhuna sunulan tecrübenin karmaşık biricikliğinde, kendine özgülüğünde gün ışığına çıkan sınırsız gerçeklikle bütünüyle coşkulu bir varoluş yaşıyordu. Farklı perspektiflerden keşfedilen hakîkat, ampirik bilimin tekbiçimli ve teksesli idealinin çok üstünde bir değer kazanıyordu. Zira Romantik için gerçeklik, sembolik olarak derin çağrışımları olan ve dolayısıyla esas itibariyle çeşit-

lilik arzeden, sürekli olarak değişen çok katmanlı anlamların ve hatta zıtlıkların karmaşık, zengin bütünlüğünden ibaretti.

Oysa, bunun tam aksine, Aydınlanmacı-bilimci için ise, gerçeklik, somut, düz ve tek anlamlıydı. Bu görüşe karşı, Romantik, bilimsel zihin tarafından inşa edilen ve algılanan gerçekliğin bile esas itibariyle sembolik olduğuna işaret ediyordu; ama gerçekliğin sembollerinin hususiyle spesifik türden -örneğin, mekanistik, maddî, gayr-ı şahsî- semboller olduğuna ve bilim adamları tarafından yegâne veya tek geçerli gerçekler şeklinde yorumlandığına dikkat çekiyordu. Romantik'in perspektifinden bakıldığında, geleneksel bilimsel gerçeklik görüşü, esas itibariyle, kendisinden başka hiç bir tanrı kabul etmeyen, yeni bir kılıfa büründürülen kıskanç bir "tektanrıcılık"tı. Modern bilimsel zihni/yeti/n, düz mantığı, bir putperestlik biçimiydi; objeyi bir sır, daha derin gerçekliklerin bir taşıyıcısı olarak kabul etmek yerine, opaque / donuk objeyi, tek hakîkat olarak kabul eden miyopça bir tapınma biçimi.

Birleştirici ve bütünleştirici bir düzen ve anlam arayışı, Romantikler için merkezî önemini korudu; ama bu görevi yerine getirme sürecinde, insan bilgisinin sınırları, Aydınlanma tarafından empoze edilen sınırların ötesine alabildiğine genişliyordu ve daha kapsamlı beşerî melekeler, gerçek anlamda bilme sürecinde zorunlu olarak görülüyordu. Muhayyile ve duygu, dünyanın daha derin anlamını açıklama sürecinde akla ve duyu'ya eşlik etmeye başlamıştı. Goethe, morfolojik araştırmalarında, objektif algıya doyan her bitkinin ve hayvanın arketipal form'unu ya da özünü, kendi muhayyilesinin içeriğiyle birlikte tecrübe etmeye çalışıyordu. Schelling, "tabiat hakkında felsefe yapmak demek, tabiatı yaratmak demektir" diyordu; zira tabiatın gerçek anlamı, yalnızca insanın "entelektüel / zihnî muhayyile"si içinde üretilebilirdi.

Vico ve Herder gibi tarihçiler, başka çağların şuurunu oluşturan mitolojik bilme biçimleri gibi bilme biçimlerini ciddîye alıyorlar ve tarihçinin görevinin, vurgulu, güçlü bir "tarih duygusu" yoluyla kendisini diğer çağların ruhunun içinde hissedebilmek, sempatik muhayyilenin imkânları ve vasıtaları yoluyla o çağları içerden anlamak olduğuna inanıyorlardı.

Hegel, tarihin geniş verilerinde, "tutku mantığı" yoluyla hâkim bir aklî ve rûhî anlamın varolduğunu düşünüyordu. Coleridge, derin düşüncenin, "yal-

nızca derin bir adamın his tecrübesiyle elde edilebileceği"ni ve sanatçının "bütünleştirici muhayyile gücü"nün insan zihnine, kendi bütünlüğü içinde şeyleri / eşyayı veya mevcûdiyetleri kavrayabilme ve birbirinden farklı unsurlardan insicamlı ve tutarlı bütünler çıkarma ve şekillendirme kabiliyeti sunduğunu yazmıştı. Wordsworth, tabiî bir çocuğun sırlı, esrar dolu tahayyül ve tasavvurunun "geleneksel" [konvansiyonel = modern algılama biçimlerine ve zihin kalıplarına göre yetişen ve yaşayan] yetişkinin, tatsız tuzsuz, büyüleyicilikten ve kutsîlikten arındırılmış perspektifinden daha çok gerçekliğin derin anlamına vakıf olabileceğini kabul ediyordu.

Ve Blake, "muhayyile"nin, ebedî hakîkatların ifade edildiği, şuur hâline getirildiği sınırlı insan zihninin özgürleştirici aracı, sonsuzluğun kutsal vasıtası olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de, pek çok Romantik için, muhayyile, bir anlamda, varoluşun bütünü, varlığın gerçek temeli, bütün gerçekliklerin aracıydı. Muhayyile, hem şuura nüfûz ediyor, hem de dünyayı şekillendiriyordu.

Tıpkı muhayyile gibi, irade de, insan bilgisinin elde edilmesinde zarûrî bir unsur, bilgiden önce gelen, insanı ve kâinâtı, yeni yaratıcılık ve bilinç katmanlarına yükselten bir güç olarak değerlendiriliyordu. Taşkın Romantik tutkunun ve Aydınlanma şüpheciliğinin en radikal damarının olağanüstü güçlü bir sentezini yaparak, irade ile hakîkat ve bilgi ilişkisinde paradigmatik Romantik konumu en sarsıcı şekilde ifade eden düşünür Nietzsche'ydi: Rasyonel intellect, objektif hakîkate ulaşamazdı; öte yandan, herhangi bir perspektif, belli bir yorumdan da bağımsız olamazdı: "Olgularda çakılıp kalan, 'yalnızca olguların var olduğu'nu söyleyen pozitivizme karşı şunu söyleyeceğim: Hayır! Olgular, gerçek anlamda gerçek gerçekler değildir; yalnızca yorumlardır."

Bu, sadece ahlâk meseleleri için geçerli değil, aynı zamanda, spesifik ihtiyaçları ve arzuları belli bir duruma uydurmak için geliştirilen belli bir perspektif ve yorumdan ibaret fizik için de geçerliydi. Dünyayı her görme biçimi, gizli sâiklerin bir ürünü'ydü. Her felsefe, gayr-ı şahsî bir düşünce sistemi değil, bilakis gayr-ı ihtiyarî bir itiraftı. Bilinçaltı içgüdü, psikolojik itici güç, linguistik çarpıtma, kültürel önyargı, bütün bunlar, her beşerî perspektifi etkiliyor ve tarif ediyordu. İster dînî, ister bilimsel, isterse felsefî olsun, bir kavramlar ve

inançlar sisteminin tek başına geçerliliğini ifade eden, hakîkati tek başına yansıtan uzun Batı geleneğine karşı, Nietzsche, radikal bir perspektivizm geliştirmişti: Dünyanın kendisi aracılığıyla yorumlanabileceği çoğul perspektifler vardır ve bir sistemin diğerlerinden daha fazla belirleyici olabileceği tek otoritatif bağımsız bir ölçüt yoktur.

Bununla birlikte, eğer dünya radikal bir şekilde belirlenemez idiyse, hayatı onaylayacak kahramanca bir irade eylemi tarafından teşekkül ettirilebilir ve hayatın muzafferâne bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlayabilirdi. Nietzsche, en yüksek hakîkatin, iradenin kendi kendini yaratan kudretiyle, insanın içinde, iç dünyasında gerçekleştirilebileceğini öne sürüyordu. İnsanın bilgi ve kudret elde etme mücadelesi, kendisini, evren'in canlı anlamını diriltebilecek yeni bir varlıkta gerçekleştirebilecekti.

Ancak insanın, bu doğuşu gerçekleştirebilmesi için, şimdiki sınırlı ben'i yıkılıncaya kadar kendisinin ötesine geçerek büyümek zorunda olacaktı: "İnsandaki muazzam olan şey, insanın bir gâye değil, bir köprü olmasıdır... İnsan, mutlaka üstesinden gelinmesi gereken bir şeydir. Zira insan, şimdiki zamanın kapsama alanının çok çok ötesinde yeni şafaklara, yeni ufuklara giden bir yoldu. Ve bu yeni varlığın doğuşu, kilisenin emriyle inanılacak hayatı yoksullaştırıcı bir öte-dünyacı kuruntu / fantazya değildi; aksine burada ve şimdi muazzam kişiliğin kahramanca bir şekilde kendi kendini aşmasıyla canlı, somut bir gerçeklikti.

Bu tür bir kişilik, karakterini vücûda getirebileceği, kaderini kuşanabileceği ve kendisini dünya epiğinin kahraman kişiliği olarak yeniden-yaratabileceği bir kişilikti. Kendisini yeni bir şekilde yeniden icat etmeli, yeni bir varlık olarak tahayyül etmeliydi. Hayata / varoluşa, içine girip yaşayabileceği kurmaca bir dram yerleştirme iradesi geliştirerek, Tanrı olmaksızın anlamsızlaşan "dünya"nın kaosuna kurtarıcı bir düzen empoze etmeliydi. Sonra da, uzunca bir zamandır hep öteye, ötelere yansıtılan / projekte edilen Tanrı, insan ruhunun içinde doğabilmeliydi. İşte bundan sonradır ki, insan, bütün temel'lerden, bütün sınırlardan ve her metafizik sınırlamadan bağımsız, ebedî bir akış içinde tanrı gibi dans edebilirdi. Hakîkat, ispat edilebilecek ya da çürütülebilecek bir şey değildi; bilakis, *yaratılabilecek* bir şeydi. Genelde Roman-

tizmde olduğu gibi Nietzsche'de de, filozof, şaire dönüşüvermişti: Soyut akılcılığı ya da fiîlî olarak ispat edilebilirliği açısından değil, bilakis cesaret, güzellik ve imajinatif güç açısından değerlendirilen bir dünya tasavvuru.

Böylelikle Romantik duyarlık, insan bilgisi için yeni standartlar ve değerler geliştiriyordu. Muhayyilenin ve iradenin kendi kendini yaratan kudreti vasıtasıyla insanteki, vücûda gelmemiş gerçeklikleri görünmez ama bütünüyle gerçek varlık katmanlarına veya düzeylerine nüfûz edebilir; tabiatı, tarihi ve kozmos'un kendini ifşasını anlayabilir -ve gerçekten de, yaratış sürecine iştirak edebilirdi. Yeni bir epistemolojin, hem mümkün, hem de zorunlu olduğu iddia ediliyordu. Ve dolayısıyla, Locke, Hume ve Kant'ın pozitivist yanı tarafından tesis edilen bilginin sınırları, Aydınlanma-sonrası'nın İdealistleri ve Romantikleri tarafından açıkça reddediliyordu.

Öte yandan, bu iki temel eğilim, Grek-Roma klasisizmi ile Yahudi-Hıristiyan dini'nden oluşan Batı kültürünün iki geleneksel sütun'u konusunda farklı tutumlar benimsiyordu. Modern dönem boyunca Aydınlanmacı-bilimselci zihniyet geliştikçe, antik metafizik ve bilimsel şemaların genellikle kusurlu ve temelde tarihî ilgi olarak algılandığı durumun ötesine geçerek daha fazla araştırma ve teori inşası için, faydalı başlangıç noktaları sunması ölçüsünde sadece klasik dönemin düşüncesini artan bir şekilde ve oranda kullanıyordu.

Oysa, bunun aksine, Romantikler için klasik kültür, Olympus dağındaki imgelerin ve kişiliklerin, Homer'den ve Aşil'den itibaren sürgit yüceltilen modellerinin sanatsal ürünlerinin, yeni keşfedilebilecek anlamlara gebe imajinatif ve spiritüel fikirlerinin hâlâ yaşayan, canlı bir alanıydı. Son kertede, her iki bakış açısı da, biri, doğru, [sınanabilen] tarihî bilginin elde edilmesi kaygısıyla, diğeri de, modern insanın yaratıcı ruhunda bir kez daha geçmişi yaşatabilmek için geçmişi yeniden-yaşatma çabasıyla, yani farklı nedenlerle ve gerekçelerle klasik geçmişin canlandırılmasını teşvik ediyordu.

İşte bu iki eğilimin geleneğe dâir tutumları da bu temel çizgilerde farklılık arzediyordu. Akılcı bilimci zihin / zihniyet, geleneği, yalnızca bilginin gelişmesi için bir süreklilik ve yapı sunabildiği ölçüde değerli görüp, daha şüpheci terimler ve açılardan değerlendirirken; Romantik, her ne kadar nitelik bakı-

mından dikkate değer ölçüde başkaldırıcı olsa da, geleneği, daha esrarengiz, sır dolu bir şey -kolektif bilgeliğin deposu, bir halkın ruhunun test edilmiş, tahakkuk ettirilmiş fikirleri, özerk ve gelişmeci bir dinamizme sahip canlı ve değişime yatkın bir güç- olarak görüyordu. Burada sözkonusu olan bilgelik, bilimci zihni/yeti/n, ampirik ve teknik bilgisinden ibaret değildi; aksine sağduyuya ve mekanik tecrübeye "kapalı", daha derin gerçekliklerden söz eden bir bilgelikti.

Dolayısıyla, yalnızca klasik Grek-Roma geçmişi için değil, aynı zamanda ruhen benzeşen Ortaçağlar için de -Gotik mimari ve halk edebiyatını, kadîm ve primitif kültürü, Şarklı ve egzotik kültürü, her tür ezoterik geleneği, Germen halklarının ve diğer halkların *halkruhlarını*, kültürün Dionysus'çu dölyataklarını anlamak ve anlamlandırmak için- geliştirilen yeni bir değerlendirme biçimi ortaya çıkmıştı. Romantizm çağının yeni bilinç'ini takip eden yıllarda artık yeni bir Rönesans bilinci doğuyordu.

Oysa, buna mukabil olarak, bu meseleler, bilimci zihni/yeti, empatik bir değerlendirme, takdir etme ya da ilham alma kaygısından ötürü ilgilendirmiyordu; bilakis, tarih ve antropoloji açısından ilgilendiriyordu. Aydınlanmacı-bilimci tasavvurda, modern uygarlık ve değerleri, kendisinden önceki bütün tasavvurlardan tartılmasız bir şekilde üstün olarak görülüyordu; Romantizm ise, pek çok tezahürleri ve dışavurumları bakımından modernliğe daha şüpheci ve müphem bir tavır takınıyordu. Zaman geçtikçe, Romantikler, Batı'nın kendi "ilerleme"sine olan, Batı uygarlığının doğuştan tartışmasız üstünlüğüne ve akılcı insanın kaçınılmaz başarısına duyduğu inancı radikal bir şekilde sorgulamaya başladıklarında, bu şüpheci ve belirsiz tavır, yerini hasmane bir tavra terketti.

Din meselesi de benzer zıtlıkların sözkonusu olduğunu gün ışığına çıkarıyordu. Her iki eğilim de, kısmen, Reformasyon'un temelleri üzerine inşa edilmişti: Zira bireycilik ve şahsî inanç özgürlüğü, her iki akım için de müşterek bir noktaydı; ama yine de her iki eğilim de Reformasyon'un mirasının farklı yönlerini geliştirmişlerdi.

Aydınlanma'nın ruhu, teolojik dogma / âmentü ve tabiatüstüne inanç tarafından empoze edilen hurafe ve lanetlemelere karşı başkaldıran, buna mu-

kabil olarak da, ampirik ve akılcı bilgi ile seküler'in özgürleştirici kucaklamasına sonuna kadar açılan bir ruhtu. Din, ya büsbütün reddediliyordu ya da yalnızca akılcı bir deizm veya doğal hukuk etiği form'unda kabul ediliyordu.

Romantiğin dine yaklaşımı daha karmaşık ve daha derinlikliydi. Romantiğin başkaldırısı da, geleneksel dinin hiyerarşilerine ve kurumlarına, zorla, zor kullanılarak inanmaya, ahlâkî sınırlandırmalara, çürümüş, aldatıcı ritüellere karşıydı. Bununla birlikte, din, Romantik ruh'ta merkezî ve kalıcı bir unsurdu; kâh aşkın idealizm, kâh Yenieflatunculuk, kâh gnostisizm, kâh panteizm, kâh gizem dini, kâh tabiat tapıcılığı, kâh Hıristiyan mistisizmi, kâh Hindu-Budist mistisizmi, kâh Swenderborgcu mistisizm, kâh teosofi, kâh ezoterizm, kâh dînî varoluşçuluk, kâh neo-paganizm, kâh şamanizm, kâh Ana Tanrıça tapıcılığı, kâh evrimci insan tanrılaştırmacılığı, kâh bunların bazılarının karışımı şeklinde kendisini tezahür ettiriyordu din.

Romantizm'de "kutsal", geçerli bir kategori olarak varlığını sürdürürken; bilimde çoktan yok olup gitmiş, sırra kadem basmıştı bile. Romantizm'de Tanrı yeniden-keşfedildi: Ortodoksi'nin ya da deizm'in Tanrı'sı değil, mistisizmin, panteizmin ve içkin kozmik sürecin Tanrı'sı; yargılayıcı tektanrıcı patrik değil, daha ziyade tarif edilemeyecek kadar gizemli, çoğulcu, her şeyi kuşatan, nötr hatta cinsiyet bakımından dişil bir Tanrı; "ortalıkta gözükmeyen" bir yaratıcı değil, tabiatın ve insan ruhunun içindeki esrarengiz yaratıcı bir güç olarak.

Dahası, bizzat sanat, -müzik, edebiyat, tiyatro ve resim- şimdi Romantik duyarlık için handiyse tastamam dînî bir konum kazanıyordu. Bilim tarafından mekanikleştirilen ve ruhsuzlaştırılan bir dünyada, güzellik için güzelliğinin izini sürmeye olağanüstü psikolojik bir önem atfediliyordu. Sanat, tabiî olan ile rûhî veya manevî olan arasında yegâne kavşak noktası sunuyordu ve ortodoks dinden [Hıristiyanlıktan] hayal kırıklığı tecrübesinden başka bir tecrübe yaşamayan pek çok modern entelektüel için sanat, başlıca spiritüel çıkış noktası ve vasıtası olmuştu.

İlham muamması üzerinde odaklanan Lütuf problemi, teologlardan ziyade ressamların, müzisyenlerin ve yazarların hayatî ilgi konusu hâline gelmişti. İster şiirsel ulvîlik, isterse estetik coşku ve vecd hâli şeklinde olsun, ilâhî ilham

ya da ebedî hakîkatlerin ifşası olarak, yaratıcı bir arayış ve yolculuk olarak, imajinatif bir disiplin çabası olarak, ilham perilerine bağlanma biçimi olarak, varoluşsal bir zorunluluk ya da ıstırap, çile ve meşakkatlerle dolu dünyadan özgüleştirici bir aşkınlık yoluyla uzaklaşma yolu olarak sanat çabası yüceltilmiş bir rûhî / manevî tecrübe katına yükseltilmişti artık.

Sanatsal muhayyileye tapınmaktan başka bir şey yapmayan modernlerin en sekülerleri bile, hümanist sanat ve kültür geleneğini kutsal bir gelenek olarak görüyorlardı. Geçmişin yaratıcı ustaları ve üstadları, bu yeni kültürün azizleri ve "peygamber"leri; eleştirmenler ve denemecileri ise yüksek papazları olup çıkıvermişlerdi.

Öte yandan, bu yeni sanat ve edebiyat kültürü, bilimin dünya resmine karşı daha karmaşık ve daha değişken de olsa, modern zihn/iyet/e, alternatif bir dünya resmi sunuyordu. Rabelais, Cervantes ve Fielding'den Hugo, Stendhal, Flaubert, Melville, Dostoyevski ve Tolstoy'a, oradan da Mann, Hess, Lawrence [H. D, romancı ve şair], Woolf, Joyce, Proust ve Kafka'ya kadar insan tecrübesini yansıtma ve şekillendirmede romanın kültürel gücü, hâkim bilimci dünya algısının ve kavrayışının gücüne karşı kalıcı ve çoklukla da başedilmesi oldukça zor bir karşı güç oluşturuyordu.

Öndeki dönemlerin veya çağların teolojik ve mitolojik ana tasarılarına olan inancını yitirdikten sonra, modern Batı'nın edebiyat kültürü, insiyakî kozmik insicam açlığını ve kozmik düzen susamışlığını gidermek için muhayyileye dayalı olarak üretilen anlatıların entrikalarına çevirmişti. Sanatçının, mistik estetik dönüşümün potasında tecrübeye yeni bir yönelim ve yeni bir önem kazandırma kabiliyeti vasıtasıyla, yeni bir gerçeklik -Henry James'in deyişiyle, "rakip bir yaratış"- gerçekleştirilebilirdi.

Tiyatroda, şiirde ve diğer sanat türlerinde olduğu gibi, romanda da, sanatsal gerçekçiliğin (yine James'in ifadeleriyle) "bütün alanı tarayabileceği" şuur fenomenlerine gösterilen bir ilginin olduğu kadar, dış dünyanın niteliksel ayrıntılarına gösterilen bir ilgi de ifadesini buluyordu. Yine burada, sanat ve edebiyat alanlarında, William James ve Bergson, Husserl ve Heidegger vasıtasıyla formel felsefeye de giren geniş insan tecrübesinin fenomenolojisinin izi nüfûz edici bir ustalık ve dikkatle sürülüyordu. Bu gelenek, objektifleştirilen

dünyanın deneye dayalı bir analizini sunmak yerine, dikkatlerini, bizzat "varlık"ın kendisi üzerinde, insan tecrübesinin canlı dünyası üzerinde, bitmek tükenmek bilmeyen belirsizlikleri, kendiliğindenliği ve özerkliği, hesaba kitaba gelmez boyutları ve sürgit derinleşen karmaşıklığı üzerinde yoğunlaştırıyordu.

İşte bu anlamda, Romantik itici güç, modern zihnin gerçekçiliğe yönelen genel hareketini devam ettirmiş ve genişletmişti. Romantizmin amacı, tecrübenin veya hayatın yalnızca geleneksel olarak kabullenilen ve müştereken geçerli kılınan yönlerini değil bütün yönlerini ve boyutlarını gün ışığına çıkarmaktı. Romantizm, modern dönemin seyrüseferi boyunca, kapsama alanını genişlettikçe ve odaklanma alanlarını değiştirdikçe, kendisini yalnızca ideal olan'la ya da aristokratik olan'la veya klasik, mitolojik ve Kutsal Kitap kaynaklarından devşirilen geleneksel konularla sınırlamıyor, bilakis, modern hayatın otantik karakterini canlı, fiîlî gerçekliğinde yakalamaya ve yansıtmaya çalışıyordu.

Romantizm'in misyonu, dünyevî ve genel geçer olanı sanata aktararak dönüştürmek ve gündelik hayat tecrübesinin en somut ayrıntılarında, hatta aşağılanmış ve çirkin biçimlerinde şiirsel ve mitik olanı keşfetmeye, yakalamaya ve sanat eserleri yoluyla ete kemiğe büründürmeye çalışmaktı. Romantizm'in çıktığı yolculuk ve arayış, "modern hayatın kahramansılığı"nı (Baudelaire) ve yanı sıra da anti-kahramancı yanını göstermekti.

Romantik, insan tecrübesinin en karmaşık ve en esrarengiz boyutlarını ve çeşitliliklerini dışavurmakla, aynı zamanda, insan tecrübesinin kafa karıştırıcılığını, çözümsüzlüğünü ve sübjektifliğini de yansıtmış oluyordu. Beşerî algı ve yaratıcılığın derinliklerine daha derinlemesine dalmakla, modern sanatçı, geleneksel taklitçi, temsîlî sanat görüşünün ve bunu sanat görüşünün dayandığı "seyirci" gerçeklik teorisinin ötesine gitmeye başlıyordu. Dolayısıyla böylesi bir sanatçı, sanatsal formların yeniden üretici, hatta keşfedici değil, bizzat yaratıcısı olmanın yollarını araştırıyordu. Gerçeklik, taklit edilebilecek bir şey değil, aksine icat edilebilecek bir şeydi.

Ne var ki, bu radikal olarak ufuk ve çığır açıcı gerçeklik kavrayışı, modern zihni/yeti/n daha pozitivist yanıyla kolaylıkla bütünleştirilemezdi. Bilimci eğilim için ayrıca yabancılaştırıcı bir başka nokta da, Romantik'in, tecrübenin

aşkın boyutlarına gözle görülür bir şekilde açık olması ve bilimin akılcı indirgemeciliğine ve objektif kesinliğe sahip olma hüsnü kuruntularına apaşikâr bir şekilde hasmâne bir tavır takınmasıydı.

Zaman geçtikçe, seküler bilim ile Hıristiyan dini arasında varolan erken modern dönemdeki dikotomi şeklinde devam eden akıl ile iman arasındaki ortaçağ dikotomisi, şimdi, bir tarafta bilimsel akılcılık ile, öte tarafta, edebiyat ve sanat geleneğiyle zayıf bağlantıları olagelen dînî ve felsefî perspektifleri de ihata eden çok yönlü Romantik hümanist kültür arasında yaşanan daha genel bir şizma'ya / bölünmeye dönüşmüştü.

Parçalı Dünya Tasavvuru

Her iki eğilim de, derinlik ve eşzamanlı olarak Batılı tutumların ifadesi olduğu ama büyük ölçüde birbirleriyle uyuşmadığı için, Batılı dünya tasavvurunda karmaşık bir parçalanma zuhûr etti. Romantik duyarlıktan bir hayli etkilenen ve bir anlamda onunla özdeşleşen modern psişe'yle birlikte, bilimin hakîkat iddialarının oldukça çetin olmasından ötürü, modern insan, zihni ile ruhu arasında fiilen baş edilebilmesi son derece zor bir bölünme yaşamaya başladı.

Aynı birey, sözgelimi, hem Blake'i, hem de Locke'u takdir edebiliyordu ama tutarlı, insicamlı bir şekilde değil. Yine Yeats'in ezoterik tarih tasavvuru, modern üniversitelerde öğretilen tarihle pek fazla bir araya getirilemiyordu. Rilke'nin idealist ontolojisi ("Görünmez olan'ın arılarıyız biz"), konvasiyonel bilimin varsayımlarıyla kolaylıkla bağdaştırılamıyordu. T. S. Eliot gibi son derece modern ve etkili bir duyarlığın temsilcisi ve üretici bir şair bile, Darwin'den çok, Dante'ye yakındı.

Romantik şairler, dînî mistikler, idealist filozoflar ve karşı-kültür hareketinin duygu ve şuuru uyandıran (psychedelic) sanatçıları, maddî olan'ın ötesindeki diğer gerçekliklerin mevcûdiyetini (sıklıkla ayrıntılı olarak) tasvir ediyorlar ve konvansiyonel ampirisizmden büsbütün farklı bir insan bilinci ontolojisi savunuyorlardı.

Ancak iş, temel bir ontoloji tanımlama meselesine gelince, seküler bilimci zihniyet, modern dünya tasavvurunun (weltanschauung) çekim merkezini

oluşturmayı ve tanımlamayı sürdürüyordu. Zira üzerinde uzlaşılan bir geçerliliğe ve meşrûiyete kavuşmaksızın, Romantiğin ifşaları, modern inancın temelini oluşturan yaygın olarak benimsenen bilimsel gözlemin hakîkatleriyle apaşikâr bağdaşmazlıklarının üstesinden gelemiyordu. Düş gören Romantiğin, gördüğü düşün hakîkatini herkese gösterebileceği somut ve halk tarafından benimsenebilecek başdöndürücü kokulara sahip bir gülü yoktu.

Dolayısıyla, en genel anlamıyla Romantizm, Batı'nın "içsel" kültürüne - sanatına ve edebiyatına, dînî ve metafizik tasavvuruna, ahlâkî ideallerine- ilham kaynağı olmayı sürdürürken; bilim -tabiatın mahiyetini, insanın evrendeki yeri ve insanın gerçek bilgisinin sınırlarını eksene alan- "dışsal" bir kozmoloji dikte ediyordu. Bilim, objektif ["dış"] dünyaya hükmettiği için, Romantik kavrayış ve algı, kaçınılmaz olarak sübjektif ["iç"] dünya ile sınırlı kalıyordu.

Son derece zenginleştirici, nüfûz edici, kültürel olarak gelişkin görünümler arzeden Romantiklerin hayat üzerindeki tefekkürleri, müzikleri, şiirleri, dînî özlemleri, son kertede, modern evren'in yalnızca bir parçasına tahsis edilmişti. Spiritüel, imajinatif, duygusal ve estetik ilgiler Romantiklere ait ilgilerdi; ama parametreleri esas itibariyle gayr-ı şahsî ve opaque / donuk objektif dünya'da tastamam ontolojik bir yer iddia edemiyorlardı. Ortaçağ döneminin iman-akıl bölünmesi ve erken modern dönemin din-bilim ayrışması, şimdi, özne-nesne, iç dünya-dış dünya, insan-dünya, beşerî bilimler-pozitif bilim ayrılmasına ve bölünmesine dönüşüvermişti. Böylelikle, çift-gerçekli yeni bir evren / dünya algısı artık köksalmıştı.

Bu düalizmin bir sonucu olarak, modern insanın tabiî dünya tecrübesi ve tabiî dünya ile ilişki ve irtibatı, modern dönem zıt yönlerde evrildikçe, Romantik ve bilimci akımların birbirlerini tersinden yansıttıkları paradoksal bir kutuplaşma yaşadı.

Her şeyden önce, insanın tabiata tedrîcî olarak dalıvermesi, her iki tarafta da görülüyordu. Romantik cephede, tıpkı Rousseau, Goethe ya Wordsworth'ta gözlendiği gibi, tabiatla, hem şiirsel, hem de insiyakî olarak bilinçli bir şekilde bütünleşme tutkusu kendisini t/aşkın boyutlar kazanarak gösteriyordu. Bilimci cephede ise, insanın tabiata dalışı, bilimin, insanı sürgit artan

bir şekilde ve daha sonraları ise bütünüyle natüralist açıdan tasvir etmesiyle gerçekleştiriliyordu.

Ancak Romantiklerin tabiatla uyumlu irtibat kurma özlemlerine karşı, burada, yani bilimcinin dünyasında, insanın tabiatla birleşmesi, vahşî bilinçaltı tabiatıyla Darwinci-Freud'çü bağam'a -varolma mücadelesi, ego'nun bütünlüğü ve uygarlık için savaşa- yerleştirilmişti. Bilimselci görüşte, insanın tabiata karşı takındığı hasmane tutum -dolayısıyla tabiatın dışarıdan sömürülmesi ve içeriden bastırılması- insanın biyolojik evriminin ve tabiatın bütününden kopuşunun kaçınılmaz bir sonucuydu.

Ne var ki, uzun vadede, tabiatla uyum ekseninde kurulan erken Romantik duyarlık, modern dönem yaşlandıkça gözle görülür bir dönüşüm geçirdi. Burada, Romantik eğilim, kendi iç gelişmelerinden, modern sanayi uygarlığının ve modern tarihin parçalayıcı sonuçlarından ve bilimin insan-merkezci olmayan, gayr-ı şahsî ve tesadüfe dayalı tabiat görüşünden karmaşık şekillerde etkilenmişti. Göze batacak kadar belirginlik kazanan sonuç, tabiatı, başlangıçtaki Romantik idealin tam zıddı bir şekilde tecrübe etmek olmuştu: Şimdi modern insan, tabiatın ana rahminde yabanlaşmasını, birleştirici varlıktan "düşüş"ünü, şans ve zorunluluktan oluşan saçma bir evren'e / dünyaya kapatılıp kıstırılmasını ürpertici bir şekilde hissediyordu artık. Erken dönem Romantiğinin artık yüce tabiat çocuğu olamayan geç modern dönemin insanı, anlamdan yoksun, tatmin edilmesi son derece zor uçsuz bucaksız bir evrenin duyarlı bir sâkiniydi. Wordsworth'un tahayyülünün yerini Frost'un tasavvuru almıştı:

> bu dünya, hasta ediyor biz modernleri: illallah dedirtiyor bize
> düşünceye daldıkça üzerinde, küçültüyor bu mekan bizi
> Tıpkı kısa bir mikrop salgını gibi,
> iyi bir aynada süründüğü görülebilecek
> kürelerin bu en düşüğünün küfü ve pası

Oysa buna mukabil, bilim ve teknolojik gelişmeyle irtibatlı eğilim, farklı nedenlerle de olsa, insanın tabiattan kopuşunu yüceltiyordu. İnsanın tabiatın sınırlarından kurtulması, insanın kendi çevresini kontrol edebilme kabiliyeti,

insanbiçimci projeksiyon olmaksızın tabiatı entelektüel / zihnî bakımdan gözlemleme ve anlama kapasitesi, bilimsel zihin ve zihniyet için vazgeçilmez değerlerdi.

Ancak öte yandan da, aynı strateji, paradoksal olarak, bilimi, insanın tabiatla tabiatı icabı bütünleşmesine dâir derinleşen bir bilince sahip olmaya sürüklüyordu: İnsanın tabiî çevreye zorunlu bağımlılığı ve ekolojik ilişkisi, hiç bir zaman tam olarak somutlaştıramadığı tabiatla epistemolojik olarak iç içe geçmişliği ve bu tür bir modern kopuş ve maddîleştirme çabasının neden olacağı somut tehlikeler gibi.

Böylelikle bilim, başlangıçta Romantiğin, insanın tabiatla birliğini savunduğu konumdan, hiç de bütünüyle farklı olmayan bir konuma doğru kaymaya başladı; tabiatıyla genelde spiritüel ya da aşkın boyutlar olmadan ve hâlâ derin bir görünüm arzeden insan-dünya ayırımının yol açtığı teorik ve pratik problemleri etkili bir şekilde çözümlemeden böylesi bir yön değişimi yaşadı.

Bu arada, Romantik konum, bu şizma'nın / parçalanma'nın zorunlu olarak yol açtığı yabancılaşmaya mağlup ve teslim oldu. Tabiat, hâlâ insan-biçimci değil, gayr-ı şahsiydi; modern psişe'nin bu kozmik yabancılaşma konusunda kesin bir bilince ulaşmış olması, bilimin henüz başlayan kısmî yakınlaşması tarafından pek ortadan kaldırılamamıştı.

20. yüzyılda, eski zaman, mekân, nedensellik ve öz kategorilerinin çöküşünü ve çözülüşünü hem bilim adamının, hem de sanatçının eş zamanlı olarak yaşadıkları doğrudur. Ancak bilimci evren ile insanî özlem arasındaki derin kopuşlar, çözümlenemeden öyle kaldı ortada. Batılı dünya tasavvurunun insan bilinci ile bilinçaltı kozmos arasındaki görünüşte kapatılamaz uçurumu yansıtan Romantik ve bilimci eğilimleriyle, modern tecrübe, hâlâ derin bir tutarsızlık yaşıyordu. Bir anlamda, iki kültür, iki duyarlık, her düşünen Batılı bireyde değişen oranlarda da olsa gözlenebiliyordu. Ve bilime dayalı dünya tasavvurunun tam niteliği ve sonuçları açıklık kazandıkça, bu iç parçalanma veya bölünme, insanî anlama yabancı bir dünyaya yerleşen duyarlı insan psişe'sinde tecrübe ediliyordu. Modern insan, duyarsız bir dünyada izahı zor bir şekilde öz bilinç sahibi, parçalı, bölünmüş bir hayvandı.

Sentez Girişimleri: Goethe'den Hegel'e ve Jung'a

Hem yöntem, hem de teorideki bilimsel ve insanî zorunlulukları [ve sorumlulukları] bir araya getirerek, bu bölünme veya parçalanmayı halletmeye çalışanlar vardı. Goethe, ampirik gözlem ile spiritüel sezgiyi Newton'ınkinden daha ifşa edici bir tabiat biliminde, tabiatın organik arketipal formlarını idrak edebilmeye muktedir bilimde birleştirme çabası gösteren bir *tabiat felsefesi* hareketi başlatmıştı.

Goethe'ye göre, bilimci / bilim adamı, kendisini tabiattan uzaklaştırarak, tabiatı soğukkanlı bir şekilde anlamaya çalışan soyutlamalar yaparak, dış dünyayı bir makina gibi kaydederek tabiatın derin hakîkatlerine ulaşamazdı. Bu tür bir strateji, gözlemlenen gerçekliğin kısmî bir yanılsama olacağını, derinlikleri bilinçaltı bir filtre tarafından yok edilen bir resme dönüşeceğini gösterecek, gözler önüne serecekti. İnsanın tabiatın görünüşler'ine nüfûz edebilmesi ve tabiatın özünü keşfedebilmesi, gözlem gücü ile imajinatif sezgi gücünü yakın bir etkileşim içine girdirebilmesiyle mümkün olabilirdi. Ancak bundan sonra, her bir fenomenin arketipal form'u gün ışığına çıkarılabilirdi; yine ancak bundan sonra, tikel olandaki tümel görülebilir ve yeniden birleştirilebilirdi.

Goethe, bu yaklaşımı, eski çağdaşı Kant'tan bütünüyle farklı bir felsefî duruş geliştirerek meşrûlaştırıyordu. Bir süreliğine de olsa, tıpkı Kant gibi, Goethe de, insan zihninin bilgi'deki [bilgi edinme ve üretmedeki] yapıcı rolünü kabul etmişse de, yine de, son kertede, insanın tabiatla ilişkisinin Kant'çı düalizmi aşabilmesiyle gerçeğe dönüşebileceğini kavramıştı.

Goethe'nin tasavvuruna göre, tabiat, insan zihni ve muhayyilesi de dâhil her şeye nüfûz eder. Dolayısıyla tabiatın hakîkati, bağımsız ve objektif bir şey olarak varolmaz; aksine, bizzat insanın biliş eyleminde kendisini dışavurur. Kant'ın zannettiği gibi, insan ruhu, kendi düzenini tabiata empoze etmez basitçe. Aksine, tabiatın ruhu, tabiatın kendini ifşasının bir organı olan insan vasıtasıyla kendi düzenini gün ışığına çıkarır.

Zira tabiat, ruhtan ayrı ve kopuk değildir; bizatihî ruhun kendisidir; yalnızca insandan değil, aynı zamanda Tanrı'dan da koparılmazdır. Tanrı, tabiat üzerinde uzaktan bir yönetici gibi hüküm sürerek varolmaz; aksine, "tabiatı

kendi göğsüne yapıştırıverircesine yakınlaştırır"; bu yüzdendir ki, tabiatın bütün süreçleri, Tanrı'nın ruhunu ve kudretini teneffüs eder. Böylelikle Goethe, kendine özgü, ayrıksı, iliklerine kadar hissederek tecrübe ettiği dindarlığını yansıtan tabiat tahliliyle şair ile bilim adamını birleştirir.

Aynı ruhu paylaşan Kant'tan sonraki Alman İdealistleri'nin metafizik nazariyeleri de, Georg W. F. Hegel'de harikulâde bir felsefî başarıyla zirve noktasına ulaşmıştır. Kendine özgü kuşatıcı bir sistem inşa etmek için, klasik Grek felsefesi, Hıristiyan mistisizmi ve Alman Romantizmi'nden beslenen Hegel, insan ile tabiatı, ruh ile maddeyi, ilâhî olan ile beşerî olan'ı, zaman ile sonsuzluğu irtibatlandırmaya ve bütünleştirmeye çalışan bir gerçeklik kavrayışı geliştirdi.

Hegel'in düşüncesinin temelinde, onun diyalektik anlayışı vardı: Buna göre, her şey, her varlığın durumunun kaçınılmaz olarak kendi zıddını ürettiği sürgit devam eden evrimci bir süreçte gün ışığına çıkar. Ardından bu zıtlar arasındaki etkileşim, üçüncü bir aşama üretir; bu aşamada, zıtlar, daha zengin ve daha yüksek bir sentezde birleşirler -ve derhal zıtlıklar ortadan kaybolur bütünleşme gerçekleşir. Ve son olarak bu sentez, bir başka diyalektik zıtlık ve sentez sürecinin temeli olur.[23] (5) Hegel, filozofun bu temel süreci kavramasıyla, gerçekliğin bütün yönlerinin -insan düşüncesi, tarih, tabiat ve bizzat ilâhî hakîkatin kendisinin- anlaşılabilir hâle gelebileceğini ifade etmiştir.

Hegel'in temel sâiki, varoluşun bütün boyutlarını, diyalektik olarak bütünleşmiş tek bir bütün'de kavramaktı. Hegel'e göre, bütün insan düşüncesine ve bütün gerçekliğe çelişki nüfûz ve sirayet etmiştir; işte yalnızca bu çelişki, yüksek bilinç ve yüksek varlık hâllerinin gelişmesini mümkün kılar. Her varlık aşaması, kendi içinde bir çelişki barındırır; onun daha yüksek ve daha tam bir aşamaya doğru hareket etmesinin motoru olarak iş e işlev gören şey işte budur. Sürgit devam eden diyalektik zıtlık ve sentez süreci vasıtasıyla,

---

23 Hegel'in diyalektik bütünleşme kavramını ifade ederken kullandığı anahtar kavram, hem "iptal etmek", hem de "harekete geçirmek" anlamlarına gelen *aufheben* kavramıdır. Sentez anında, antitezle ilgili durum, hem korunur, hem aşılır; hem reddedilir, hem de hayata geçirilir.

dünya her zaman kendisini tamamlama süreci içinde olur. Aristo'dan itibaren Batı felsefesi tarihi için, zıtların tanımlayıcı özü, büyük ölçüde, onların mantîkî olarak çelişkili ve karşılıklı olarak dışlayıcı olduğu şeklindeydi; oysa Hegel'e göre, bütün zıtlıklar, mantîkî olarak zorunludur ve daha büyük ve kapsamlı bir hakîkatin içinde karşılıklı olarak ihata edilirler. Dolayısıyla, hakîkat, radikal biçimde paradokslarla yüklüdür.

Bununla birlikte, Hegel'e göre, insan zihni, en yüksek gelişim aşamasında, bu tür bir hakîkati kavramaya bütünüyle muktedirdi. Kant'ın daha sınırlı ve sınırlayıcı görüşünün aksine, Hegel, insan aklına derin bir şekilde inanıyordu; insan aklının nihâî olarak bizatihî ilâhî akılda kök saldığını düşünüyordu. Kant, insanın sonlu aklı, mutlak hakîkate ulaşmaya çalıştığı her zaman, kaçınılmaz olarak çelişkilere yakalandığı için, aklın, mutlak gerçekliğe ulaşmak için fenomenlerin perdesine nüfûz edemeyeceğini öne sürüyordu. Oysa Hegel, insan aklının, sevgi örneğinde olduğu gibi, bütün zıtlıkların onun gücüyle daha yüksek bir sentezde aşkınlaştığı evrensel bir Ruh'un ya da Zihin'ın temel bir ifadesi olduğunu düşünüyordu.

Dahası Hegel, Kant'ın felsefî devriminin; insan bilgisinin nihâî sınırlarını ya da zorunlu temellerini kuramadığını; aksine, daha ziyade, özne olarak insanın, düşündüğü şeyin içeriğinin özne tarafından verilen form aracılığıyla elde edilen bir kendinde-şey olarak kabul edildiği böylesi bir kavramsal devrimin uzun sekanslarından biri olduğunu öne sürüyordu.

İnsan zihninin tarihi, öznenin kendi bilincine varması ve önceden eleştirilmemiş bilinç biçimini sonunda yıkması dramını sürekli olarak tekrarlamaktadır. Kant'ın zannettiği gibi, insan bilgisinin yapıları sabit ve zamanlar üstü değildi; aksine, bilinç, mutlak bilgiye ulaşmayı başarıncaya kadar süregiden bir diyalektik içinde evrilen tarihsel süreç olarak belirlenmişti. Herhangi bir ânda sâbit ve kesin olarak görülen şey, evrilen zihin tarafından sürekli aşılmaya çalışılıyor, böylelikle yeni imkânlar, daha büyük ve kapsamlı özgürlük alanları açılıyordu. Atik Pre-Sokratik'lerden bu yana felsefenin geçirdiği her aşama, insanlık tarihindeki her düşünce biçimi, hem kusurlu bir perspektifti, hem de bu büyük entelektüel evrimde zorunlu bir aşamaydı. Her dönemin dünya tasavvuru, hem kendi dönemi için geçerli bir hakîkatti, hem

de mutlak hakîkatin kendini daha kapsamlı olarak ifşa sürecinde kusurlu bir aşamaydı.

İşte bu aynı diyalektik süreç, aynı zamanda, Hegel'in metafizik ve dînî anlayışını da karakterize ediyordu. Hegel, kendi varlığı üzerinde kendisini ifşa eden dünyanın temel varlığı evrensel Zihin ve Ruh'u, kendisini nihâî olarak insan ruhunda gerçekleştirmeyi başarması olarak algılıyordu. Hegel'in kavrayışında, Mutlak, ilk önce, kendisini kendi iç bilincinin ânındalığında ve yakınlığında sunar, daha sonra, kendisini zaman ve mekân'ın sınırlı dünyasının tikelliklerinde ifade ederek bu ilk durumu olumsuzlar ve son olarak da, "olumsuzlamayı olumsuzlayarak", kendisini sonsuz öz'de canlandırır.

Böylelikle Zihin, bizatihî Zihin'in kendisini oluşturduğu dünyadan yabancılaşmasının üstesinden gelmiş olur. Hâl böyle olunca, bilginin hareketi, özneden ayrı olan nesnenin bilincinden bilen ile bilinen'in bir olduğu mutlak bilgiye evrilir.

Bununla birlikte, Mutlak'ın kendisini gerçekleştirmesi bu diyalektik kendini-olumsuzlama süreci yoluyla gerçekleşir. Eflatun, içkin ve seküler olanı reddederek, aşkın ve spiritüel olanı tercih ederken; Hegel için bu dünya, Mutlak'ın kendini-gerçekleştirmesinin yegâne şartı ve yeriydi. Hegel'in kavrayışında, hem tabiat, hem de tarih, sürekli olarak Mutlak'a doğru ilerliyordu: Evrensel Ruh, kendisini mekânda / uzay'da tabiat olarak, zamanda ise tarih olarak ifade eder. İnsanın entelektüel, kültürel ve dînî gelişimi de dâhil, tabiatın ve tarihin bütün süreçleri, Mutlak'ın kendi kendini ifşa yolculuğunda gâyelilik anlatısını oluşturur. Nasıl ki, Tanrı'dan yabancılaşma deneyimi yoluyla, insanın kendi ilâhîliğini yeniden-keşfetme coşkusu ve zaferini tecrübe edebilmesi gerçekleşiyor ise, aynı şekilde, Tanrı'nın insanda ve tabiatta sonlu olması süreci yoluyladır ki, Tanrı'nın sonsuz tabiatı ifade edilebilirdi. İşte bu nedenledir ki, Hegel, kendi felsefî kavrayışının özünün Hıristiyan vahyinde, dînî hakîkatin doruk noktası olan Tanrı'nın insan olarak enkarnasyonunda ifade edildiğini söylüyordu.

Dünya, ilâhî ifşanın, sürekli oluş sürecinin, evrenin kendisini kendisine ifşa ettiği ve özgürlüğünü gerçekleştirdiği yoğun bir dramın tarihidir. Bütün mücadele ve evrim, dünyanın *telos*'unun, hedefinin ve gâyesinin gerçekleşti-

rilmesiyle çözümlenir ve sükûna erer. Bu büyük diyalektikte, bütün potansiyellikler, sürgit artan bir karmaşıklıkta ete kemiğe bürünür, kuvveden fiile dönüşür ve orijinal / başlangıçtaki varlık hâlinde örtük olan her şey, zamanla açık hâle gelir. İnsan -insanın düşüncesi, kültürü ve tarihi-, Tanrı'nın azametinin ifadesi ve taşıyıcısı olan bu ifşa oluş'un yegâne eksenidir.

Böylelikle, Hegel için teolojinin yerini, tarihin kavranması çabası almıştı: Tanrı, varlığın / yaratılmış'ın ötesinde değildir; aksine yaratıcı sürecin bizzat kendisidir. İnsan, gerçekliğin pasif bir seyircisi değildir; onun aktif ortak-yaratıcısı, insanın tarihi ise onun gerçekleştirme çabası ve başarının dölyatağıdır. Her şeyi oluşturan ve her şeye nüfûz eden evrensel öz, sonunda, insanda bilincine erer. Uzun evrim / gelişim sürecinde insan, mutlak hakîkate sahip olmayı ve insanın kendi içinde gerçekleştirilen şeyi başarır ve ilâhî ruh'la bütünleşmeyi kabul eder.

Bütün bunlar, erken 19. yüzyılda ve ardından yaşanan bir kaç on yıl süresince ortaya çıktığında, Hegel'in muazzam düşünce yapısı, pek çoklarınca, Batı düşünce tarihindeki en doyurucu ve aslında en nihâî felsefî kavrayış ve felsefenin Greklerden itibaren uzun gelişim tarihinin doruk noktası olarak kabul ediliyordu. Varoluşun ve insan kültürünün her yönü, kendi her şeyi kuşatıcı bütünselliğinde, bu dünya kavrayışında yerini buluyordu. Hegel'in etkisi, önce Almanya'da, sonraları da İngilizce konuşulan ülkelerde olağanüstü olmuştu: İdealist perspektiften klasik kültür ve tarih araştırmaları için bir rönesans kıvılcımı çakmış ve seküler materyalizm güçleriyle boğuşan manevî açıdan açlık çeken entelektüellere metafizik bir sığınak rönesansı sunmuştu. Tarihin yalnızca siyasî, ekonomik ya da biyolojik -yani maddî- faktörler tarafından hareket ettirilmediği, yönlendirilmediği, -her ne kadar bütün bu faktörlerin hepsi de belli roller oynasa da-, daha ziyade, bilinç tarafından, ruh veya zihin tarafından, düşüncenin kendiliğinden akıp gitmesi tarafından ve fikirlerin gücü tarafından hareket ettirildiği, yönlendirildiği konusunda tarih'e ve fikirlerin gelişimine yeni bir dikkat sarf edilmeye başlanmıştı.

Yine de Hegel, pek çok eleştirinin oluşmasına da yol açmıştı. Bazılarına göre, Hegel'in sisteminin mutlakçı kapalılığının, evrenin tahmin edilemez imkânlarını ve bireyin şahsî özerkliğini sınırladığı görülüyordu. Hegel'in Mut-

lak Ruh'un akılcı determinizmine ve bütün zıtlıkların nihâî olarak aşılmasına yaptığı vurgu, hayatın problematik bağımlılığını ve akıldışılığını aşındırdığı, insan tecrübesinin ve hayatının somut duygusal ve varoluşsal gerçekliğini gözardı ettiği anlaşılıyordu. Hegel'in soyut metafizik kesinliklerinin, çetin ölüm gerçeğinden kaçındığı, Tanrı'nın uzaklığı ve "eğiticiliği"ne dâir insan tecrübesini gözardı ettiği gözleniyordu.

Din eleştiricileri, Tanrı'ya inanmanın felsefî bir probleme ilişkin tek çözüm olmadığı, aksine cehaletin ve karanlık belirsizliğin ortasında hür ve cesur bir iman sıçraması gerektirdiği fikrini reddediyorlardı. Hegel'in felsefesi, başkaları tarafından, statükonun metafizik bir meşrûlaştırımı olarak yorumlanmış ve böylelikle, insanlığın politik ve maddî iyileşme itkisinin önünde bir engel oluşturduğu gerekçesiyle eleştirilmişti. Daha sonraki eleştirmenler, Hegel'in dünya tarihi bağlamında Batı kültürüne ilişkin yüceltilmiş bir görüşe sahip olmasının ve akılcı uygarlığın kendisini tabiatın bağımlılıklarına empoze etmesinin, modern insanın hegemonya ve sömürüye yönelmesinin kibirli dürtülerini meşrulaştırması olarak yorumlanabileceğine dikkat çekiyorlardı. Gerçekten de, örneğin Tanrı'nın mahiyeti, ruh, akıl, tarih ve özgürlük gibi Hegelci kavramların bütünüyle zıt okumalara ve yorumlamalara açık olduğu görülüyordu.

Hegel'in tarih yargıları, sıklıkla, mutlak; siyasî ve dînî sonuçları muğlak; dili ve tarzı kafa karıştırıcı görünüyordu. Dahası doyurucu da olsa Hegel'in bilimsel görüşleri ortodoks değildi. Her ne sûretle olursa olsun Hegelci İdealizm, bilim tarafından pekiştirilen natüralist dünya algısıyla kolay kolay örtüşemiyordu. Darwin'den sonra, evrimin, artık her şeyi kuşatan bir Ruh'a ihtiyaç duymadığı, yanısıra, konvansiyonel bilimsel delil görüşünün böyle bir şey sunmadığı da anlaşılıyordu. Ve son olarak, daha sonra yaşanan tarihî olaylar, Batılı insanın tarih yoluyla kaçınılmaz spiritüel doruk noktaya güveninin temellerini de sunmadığı gözleniyordu.

Hegel, mutlak hakîkati, şüpheciliği aşan ve diğer sistemlerin gerektirebileceği ayrıntılı ampirik testler talep eden bir gerçeklik tasavvuru tecrübe eden otokratik bir güvenle konuşuyordu. Hegel'i eleştirenlere göre, Hegel'in felsefesi, temelsiz, fantastik / hayalî bir felsefeydi. Modern zihin ve düşünce, He-

gel'in felsefesini, özellikle de, Hegel'in diyalektik kavrayışını, evrimin nüfûz ediciliğinin ve tarihin gücünün benimsenmesi gibi fikirlerini yeterince kullanmamıştı.

Bununla birlikte, bir bütünlük, bütüncül bir felsefe olarak Hegelci sentez, modern zihin tarafından desteklenmiyordu. Deyim yerindeyse, bu teorinin gerçekleştirilmesinde, Hegelcilik, onu kışkırtan tepkilere kaçınılmaz olarak teslim olmuştu: Akıldışılık ve varoluşçuluk (Schopenhauer ve Kierkegaard), diyalektik materyalizm (Marx ve Engels), mantıksal pozitivizm (Russell ve Carnap) ve dilbilimsel analiz (Moore ve Wittgenstein); işte bütün bu hareketler, sürgit artan bir şekilde modern tecrübenin genel ruhunu daha fazla yansıtıcı hareketlerdi. Hegel'in etkisini yitirmesiyle birlikte, insan bilincini idrak edebilecek evrensel bir düzenin mevcûdiyetini iddia eden kültürel olarak güçlü en son metafizik sistem modern entelektüel arenadan çekilmiş oldu.

20. yüzyılda, Henri Bergson, Alfred North Whitehead ve Pierre Teilhard de Chardin gibi metafizik yönelimli bilim adamları, bilimsel evrim resmi'ni spiritüel gerçekliği belirleyen Hegel'in çizgisine benzer felsefî ve dînî kavrayışlarla birleştirmeye çalışmışlardı. Ancak bazıları için konvansiyonel bilimci tasavvura parlak ve kapsamlı meydan okumalar olmasına, diğer bazıları içinse bu tür spekülasyonlar, yeteri kadar ispat edilebilir ampirik bir temeli olmamasına rağmen onların kaçınılmaz âkıbeti de benzer bir âkıbetti. Durumun mâhiyeti göz önünde bulundurulduğunda, evrimci süreçte işleyen Bergson'un "yaratıcı tekâmül", Whitehead'in tabiatla ve tabiatın oluş süreçleriyle iç içe geçmiş "evrilen Tanrı" ya da Theilard'ın insanın ve dünyanın evriminin birleştirici İsa-Mesih bilincinin "nihâî noktası"nda gerçekleştirilecek "kozmogoniler" gibi kavramları tahkik ve ispat edecek belirgin, açık seçik yolların olmadığı görülüyordu.

Oysa spiritüel yönelimli evrimci süreçle ilgili bu teorilerden her biri, yaygın popüler karşılık bulmasına ve daha sonraki süreçte modern düşünceyi sıklıkla mâhir şekillerde etkilemesine rağmen, hâkim eğilim, özellikle de akademyadaki eğilim, bunun tam tersi istikametteydi.

Spekülatif / nazarî metafizik yaklaşımların reddedilmesi, beraberinde spekülatif tarih tasavvurlarının da reddedilmesine yol açtı ve bir hayli hayranla-

rı olan Oswald Spengler ve Arnold Toynbee gibi tarihçilerin epik / muazzam çalışmaları, tıpkı kendilerinden önce Hegel'in çalışmalarının başına geldiği gibi, bütün bu gelişmelerin sonucunda kaçınılmaz olarak değersizleştirildi ve hakir görüldü. Akademik tarih, artık bundan böyle tarihte büyük genel çerçeveler ve kuşatıcı şemsiyeler belirleme görevini terk etti. Artık tarihin "anlam"ını ve kültürel evrimin / gelişmenin "gâye"sini keşfetme kaygısı güden Hegelci program, imkânsız ve yanlış-yönlendirici bir program olarak değerlendirilmeye başlandı. Bunun yerine, profesyonel tarihçiler, kendi yeteneklerinin özenle tanımlanan uzmanlık araştırmalarıyla, sosyal bilimlerden ödünç alınan metodolojik problemlerle, nüfus oranları ve gelir rakamları gibi istatistikî olarak ölçümlenebilir faktörlerin analizleriyle sınırlı olduğunu daha uygun gördüler.

Tarihçinin dikkatinin, halkların hayatlarının somut ayrıntılarına, özellikle de ekonomik ve sosyal bağlamlarına -"aşağıdan tarih"e- yönlendirilmesinin, dünya tarihi vücûda getirmek için büyük şahsiyetler üzerinden çalışan İdealist evrensel ilkeler tahayyülünden daha iyi olduğunu düşünüyorlardı. Aydınlanma'nın belirlediği istikameti takip eden akademik tarihçiler, tarihi, uzunca bir süredir iliştirildiği teolojik, mitolojik ve metafizik bağlamlardan bütünüyle uzaklaştırma ihtiyacı hissettiler. Tıpkı tabiat gibi, artık tarih de, manevî ön-kavrayışlardan yoksun, yalnızca ampirik olarak incelenebilecek nominalist bir fenomendi.

Ne var ki, modern dönem daha sonraki aşamalarına doğru ilerledikçe, Romantizm, modern zihnin, bütünüyle farklı bir alanla yeniden-ilişkiye geçmesini sağlayacaktı. Hegel'in ve yanısıra da metafizik ve tarih tasavvurlarının düşmesi, fizik biliminin gerçekliğin kültürel olarak anlaşılması ve kavranması sürecinde hâkim bir güç olduğu entelektüel bir çevrede sözkonusu olmuştu. Ancak bilimin bizatihî kendisi, hem epistemolojik olarak, hem de pragmatik olarak izafî ve yanılabilir bir bilgi biçimi olduğu gün ışığına çıkınca ve hem felsefenin, hem de dinin hâlihazırda daha önceki kültürel önemleri ve öncelikleri kayboldukça, pek çok bilge kişi, iç dünyaya, istikrarlı, kalıcı değerlerden yoksun hâle gelen bir dünyada potansiyel anlam ve kimlik kaynağı olarak bilince yönelmeye başladı.

Psişe'nin iç işleyişi üzerinde bu yeni yoğunlaşma, aynı zamanda, nesnenin görünüşteki hâliyle tabiatını veya mahiyetini belirleyen öznenin zihnindeki bilinçaltı yapılarla artan bir şekilde sofistike bir biçimde ilgi patlamasını da yansıtıyordu; bu, Kant'çı projenin, daha kapsamlı bir şekilde sürdürülmesiydi. Bütün bu gelişmeler, (eğer modern evrimci teorinin, tabiatta ve tarihteki organik evrim olgusunu ortaya atan, gerçekliği sürekli bir oluş süreci olarak gören Romantik fikirlere olan karmaşık borcunu dışta bırakacak olursak) Romantiklerin etkisiyle gelişen bilimin örnekleriydi. Bu yeni gelişen bilimlerden en kalıcı ve çığır açıcı olanının, her ikisi de Nietzsche vasıtasıyla Goethe'den akıp gelen Alman Romantik akımından derin bir şekilde etkilenen Freud ile Jung'un derinlik psikolojisi olduğu anlaşıldı.

Bu psikanalistler, şuurüstü'nün temel tutkuları, arzuları ve güçleriyle -muhayyileyle, duyguyla, anı'yla, mitle, rüyalarla, içe-bakışla, psikopatolojiyle ve belirsizliklerle- ilgilerinde, Romantizm'in temel kaygılarını ve sorunlarını, yeni bir sistematik analiz ve kültürel anlamlılık düzeyine yükselttiler. Goethe'nin *Tabiata Övgü* şiirini işittikten sonra tıp okumaya karar veren ve bütün hayatı boyunca tutkulu bir şekilde kadîm dînî ve mitolojik heykelcikleri toplayan Freud'la birlikte, Romantik etki, onun bilimci tahayyülüne nüfûz eden Aydınlanmacı-akılcı varsayımlar tarafından gizlenmiş ya da bastırılmıştı.

Ancak Freud'ün keşiflerinin ve kavramlarının genişlemesinin ve derinleşmesinin de katkısıyla gelişen Jung'un çalışmalarıyla birlikte, Romantik miras daha belirgin bir şekilde açığa çıkmıştı. Jung, oldukça geniş kapsamlı ve farklı psikolojik ve kültürel fenomeni analiz etme sürecinde, bütün insanlarda müşterek olarak varolan ve güçlü arketip ilkelerine göre yapılandırılan kolektif şuurüstünün delillerini buldu. İnsan tecrübesinin, çok çeşitli biyografik, kültürel ve tarihî faktör tarafından lokal olarak şartlandırıldığı apaşikâr bir şekilde görünmesine rağmen, daha derin bir düzeyde köksalan bütün bu fenomenlerin, belli evrensel tecrübe kalıpları ya da biçimleri olduğu, daha açık bir ifadeyle, insan tecrübesinin unsurlarını tipik görünümleriyle sürekli olarak tanzim eden ve kolektif insan psikolojisine dinamik bir süreklilik kazandıran arketip formları olduğu anlaşılıyordu. Bu arketipler, her bireyin hayatındaki ânın ve her kültürel dönemin şeklini ve ruhunu yansıtan, her tecrübeye, her

biliş'e ve her dünya görüşüne nüfûz eden temel *a priori* sembolik biçimler olarak köksalarak varlıklarını sürdürüyorlardı.

Kolektif şuurüstünün ve arketiplerinin keşfi, psikolojinin ilgi ve fikir alanlarını köklü bir şekilde genişletti. Dînî tecrübe, sanatsal yaratıcılık, ezoterik sistemler ve mitolojik muhayyile, güçlü bir şekilde Yenieflatuncu Rönesans ve Romantizm'i andıran indirgemeci olmayan bir açıdan tahlil ediliyordu. Jung'un, kolektif psişe'nin daha yüksek düzeyde bir sentez gerçekleştirmeden önce tarihte arketipal zıtlıkları zirve noktada buluşturarak birleştirme eğilimi fikrini girdirmesiyle birlikte Hegel'in tarihî diyalektik anlayışına yeni bir boyut getirilmiş oldu.

Artık önceden bilim ve psikoloji tarafından gözardı edilen sayısız faktör, şimdi psikoterapi çabası açısından önemli olarak kabul edilmeye ve canlı kavramsal formülleştirme biçimlerine büründürülmeye başlandı: Kolektif şuurüstünün yaratıcılığı ve sürekliliği; kendiliğinden üretilen sembolik formların ve müstakil mitolojik figürlerin psikolojik gerçekliği ve imkânları; gölgenin mâhiyeti ve gücü; anlam arayışının psikolojik açıdan merkezî bir önemi hâiz olması; psişe'nin süreçlerinde gâyelilik ve kendini tanzim etme unsurlarının önemi; eşzamanlılık fenomeni.

Böylelikle Freud ve Jung'un derinlik psikolojisi, sanatla, dinle, derûnî gerçekliklerle, niteliksel durumlarla ve sübjektif olarak önemli fenomenlerle ilgili ama öte yandan da ampirik muhkemliği, akılcı ikna ediciliği, kolektif bilimsel araştırma bağlamında pratik ve terapik olarak etkili bilgi üretmek için çaba gösteren insan tecrübesinin pek çok boyutuna duyarlı, müspet bilim ile beşerî bilimler arasında verimli bir orta bölge sunuyordu.

Ne ki, derinlik psikolojisi, esas itibariyle daha genel anlamda ve düzlemde bilimsel dünya tasavvurunda temellendiği ve kök saldığı için, derinlik psikolojisinin daha kapsamlı felsefî sonuçları sınırlıydı. Bu sınırlılık, derinlik psikolojisinin, sözgelimi davranışçı psikoloji ya da istatistikî mekanizmalarla mukayese edildiğinde yeterince "bilimsel" olmadığı eleştirisine maruz kalmasından kaynaklanmıyordu. (Klinikte elde edilen izlenimlerin, psikanalitik teoriler için objektif, türlü lekelerden arınmış delililer oluşturmayacağı zaman zaman öne sürülüyordu).

Bu tür eleştiriler, zaman zaman daha muhafazakâr bilim adamları tarafından dillendiriliyordu ama bunların çoğu, bu tecrübelerde, bir aydınlanma özelliği arzeden, kendi kendini açıklamaya yeterli ve ikna edici bir mantık gözlemledikleri ve bunu da âşinası olmalarından ötürü iyi bildikleri için bu eleştiriler derinlik psikolojisinin kültürel bakımdan kabul edilmesini pek fazla olumsuz şekillerde etkilemiyordu. Ne var ki, derinlik psikolojisinin etkilerini daha çok sınırlayan şey, derinlik psikolojisi araştırmasının bizatihî kendi mâhiyetinden kaynaklanıyordu: Modern zihni/yeti/n özne-nesne dikotomisi göz önünde bulundurulduğunda, derinlik psikolojisinin fikirleri ve keşifleri, dünyanın bütünü için değil, yalnızca psişe için, şeylerin / mevcûdiyetlerin sübjektif yönleri açısından uygun olmak zorundaydı. "Objektif olarak" doğru olduğunda bile, bunlar, yalnızca sübjektif gerçeklikle ilişkisi bakımından objektif olarak doğru kabul ediliyorlardı. İnsantekinin psikolojik bütünlük'ü aradığı kozmik dünyayı değiştirmiyordu ve değiştiremezdi.

Bu sınırlandırma, bütün insan bilgisine yönelik olarak geliştirilen modern epistemolojik eleştiri tarafından daha da pekiştirilmişti. Metafizik açıdan Freud'dan daha esnek olmasına rağmen Jung, epistemolojik açıdan daha ilginç ve dikkat çekiciydi ve bütün hayatı boyunca sürekli olarak (her ne kadar kendisine daha konvansiyonel bilimciler tarafından kendilerinin epistemolojik konumlarının hiç farklı olmadığı hatırlatılıyor olsa da) kendi teorilerinin epistemolojik açıdan temel sınırlılıklarını vurguluyordu. Freud'ün konvasiyonel akılcı materyalizminden ziyade felsefî olarak Kant'çı eleştirel gelenekten beslenen Jung, kendi geliştirdiği psikolojinin, hiç de zorunlu olarak metafizik sonuçları olmadığını itiraf etme mecburiyeti duymuştu. Jung'un ampirik fenomenlere psikolojik gerçeklik statüsü vermesinin, onun, Kant'ın bir adım ötesine geçtiği anlamına geldiği doğrudur. Zira Jung, böyle yapmakla, Kant'ın "dış" tecrübe olarak adlandırdığı şeye "iç" tecrübe özü kazandırmış oluyordu: Ona göre, yalnızca duyu izlenimleri değil, *bütün* insan tecrübesi, gerçek kapsamlı bir eleştiriye dâhil edilmeliydi.

Yine de Jung, Kant'çı bir ruhla, psikoterapi araştırmalarının sunduğu veriler ne olursa olsun, bunların, evren ya da gerçekliğe dâir geliştirilen temel varsayımlar için bir garanti sunmadığını ifade ediyordu. Mitik boyutun, *ani-*

ma mundi'nin ya da yegâne tanrısal gücün delili sübjektif olarak ne kadar ika edici olursa olsun, psikolojinin keşifleri, dünyanın gerçek teşekkülü hakkında kesinlik arzeden hiç bir şey ifşa edemezlerdi. İnsan zihninin ürettiği her şey, hiç de zorunlu olarak objektif olmayan ya da evrensel bağıntıları bulunmayan insanın zihninin ve onun tabiî yapılarının bir ürünü olarak kabul edilebilirdi.

Dolayısıyla derinlik psikolojisinin epistemolojik değeri, daha ziyade, bütün zihnî fonksiyon görme biçimlerini ve dolayısıyla dünya hakkında geliştirilen bütün insan perspektiflerini yönlendirdiği görülen sözkonusu şuurüstünün yapısal faktörlerini, yani arketipleri gün ışığına çıkarma kapasitesinde gizliydi.

Hâl böyle olunca, Jung'un alanının ve kavramlarının mahiyetinin, bulgularının münhasıran psikolojik bir yorumu gerektirdiği gözleniyordu. Bu bulgular, gerçekten de ampirik bulgulardı; ama yalnızca psikolojik olarak ampirik bulgulardı bunlar. Derinlik psikolojisi, muhtemelen, modern insana daha derûnî bir dünyanın mevcûdiyetini açıklamış ve göstermişti; tabiat bilimi tarafından bilindiği hâliyle objektif evren, hâlâ kaçınılmaz olarak opaque'ti / ruhsuz'du; aşkın boyutlardan yoksundu.

Jung'cu arketiplerle Eflatuncu arketipler arasında çarpıcı benzerlikler olduğu doğrudur; ancak antik zihin ve zihniyet için, Eflatuncu arketipler, kozmikti; modern zihin ve zihniyet için ise Jung'çu arketipler yalnızca psişikti. Klasik Grek ile modern Romantik arasındaki temel farklılık burada yatıyordu: Descartes, Newton, Locke ve Kant müdahale etmişlerdi. Modern zihni/yeti/n bir tarafta Romantik ve derinlik psikolojisi iç yönelimi ile öte tarafta fizik bilimlerin naturalist kozmolojisi şeklinde tam ortadan parçalanmasıyla birlikte, özne ile nesne, psişe ile dünya arasında gerçek anlamda bir sentez imkânının olmadığı anlaşılmıştı. Yine de Freudcü-Jungcu geleneğin 20. yüzyılın kültür geleneğine terapik ve entelektüel katkıları oldukça fazlaydı ve her geçen kuşakla birlikte sürgit daha da önem kazanıyordu.

Gerçekten de, derin manevî yabancılaşma ve ruhsuzlaşma duygusu ile psikolojik bunalımlar sürgit yaygınlaştıkça, modern psişe'nin, derinlik psikolojisinin katkılarına artan bir aciliyetle ihtiyaç duyduğu hissediliyordu. Geleneksel dînî perspektiflerin artık yeteri kadar etkili bir sükûnet ve tutamak nokta-

sı sunamadıkları bir ortamda, derinlik psikolojisinin bizatihî kendisi, kendisinden doğan pek çok oluşum ve akımla birlikte, tastamam bir dine dönüştü, dinin belli başlı özellikleriyle donatıldı: Yeniden canlanma ve doğuşun gerçekleşmesini mümkün kılacak şekilde, ruhun şifa bulmasının bir yolu, anlık vecd ve rûhî vuslat hâlleri (ve psikolojinin kurucu babalarını ve "peygamber"lerini, onların intisapla birlikte bahşettikleri ilhamların ezberlenmesi, dogmaların / âmentünün geliştirilmesi, papaz elitler, ritüeller, şizmalar, sapmalar, Reformasyonlar, protestan ve gnostik tarikatların artması gibi dinin diğer özelliklerine sahip olmakla) kısacası modern insan için yeni bir iman'a dönüşmüştü. Yine de kültürel psişe'nin kurtuluşunun yaygın bir hâdise olmadığı gözleniyordu; sanki derinlik psikolojisinin araçları, sübjektivist bir psikoterapinin şifa vermeyi beklemesinden ziyade daha baskın bir patoloji ile malul bir ortamda kullanılıyor gibiydi.

Varoluşçuluk ve Nihilizm

20. yüzyıl ilerledikçe, modern bilinç kendisini eşzamanlı olarak hem bir genişleme, hem de bir daralmanın yaşandığı yoğun bir çelişkili sürecin ortasında kıskıvrak yakalanmış bir vaziyette bulmuştu. Olağanüstü entelektüel ve psikolojik sofistikasyona, sürgit tırmanan anomi ve marazilik duygusu eşlik ediyordu. Benzersiz bir ufuk genişlemesi ve diğerlerin tecrübelerine açılma gibi gelişmelerle birlikte, hiç de küçümsenmeyecek oranlarda gözlenen bireysel yabancılaşma duygusu yaşanıyordu.

Hayatın her yönüyle -sözgelişi çağdaş dünya, tarihî geçmiş, diğer kültürler, diğer hayat biçimleri, atomaltı dünya, makrokozmos, insan zihni ve psişe'si ile- ilgili yığınla enformasyon üretiliyordu; ama daha az düzenleyici bir tasavvur, daha az tutarlılık ve kavrayış, daha az kesinlik sözkonusuydu her tarafta. Rönesans'tan itibaren Batılı insanı tanımlayan -bağımsızlık, kendi geleceğini belirleyebilme ve bireycilik - temel şemsiyesi, gerçekten de bu idealleri pek çok insanın hayatında gerçeğe dönüştürmüştü ama öte yandan da, bireysel kendiliğindenliğin ve özgürlüğün, sadece teoride indirgemeci bilimcilikte değil, aynı zamanda pratikte kitle toplumlarının yaygın kolektiviteleri ve konformizmlerinde de boğulmuş bir dünyada gerçeğe dönüştürülmüştü.

Modern dönemin, bireysel ve sosyal özgürlüğü tetikleyen büyük devrimci siyasî projeleri, modern bireyin âkıbetinin sürgit artan bir şekilde bürokratik ticarî ve politik üstyapıların hükümferma olduğu şartlara yol açıyordu zamanla. Nasıl ki, insan, modern evrende anlamsız bir zerre'ye dönüşmüşse, aynı şekilde, bireysel kişiler de, modern devletler de manipüle edilebilecek ya da milyonlarca kişi tarafından baskı altına alınabilecek önemsiz şifrelere dönüşmüştü.

Modern hayatın kalitesi, sürgit tekdüze bir görünüm alıyordu. Aşırı güçlenme ve güçlendirme'ye mukabil, yaygın bir endişeli çaresizlik duygusu hâkimdi. Derin ahlâkî ve estetik duyarlık, ürpertici zorbalık ve israfla karşı karşıya gelmişti. Teknolojinin hızlanan ilerlemesinin faturası her geçen gün daha da ağırlaşıyordu. Ve her hazzın ve her başarının arkaplanında, insanlığın gerçekten görülmemiş çaresizliği, yapayalnızlığı, terkedilmişliği gizleniyordu.

Batı'nın yönelimi, yönlendirmesi ve itici gücü altında yaşayan modern insan, olağanüstü bir merkezkaç gücüyle, karmaşıklıkla, çeşitlilik ve süratle ileri ve dışarı doğru patlıyor, ateş saçıyordu. Ama öte yandan da, bu yönelim, modern insanı, kendisini bir yeryüzü kâbusuna ve manevî çorak ülkeye, şiddetli bir sınırlamaya, dar geçide ve görünüşte çözümlenemez bir görünüm arzeden bir felâketin eşiğine sürüklediği gözleniyordu.

Hiçbir yerde, bu problematik modern durum, Heidegger, Sartre ve Camus gibi önde gelen varoluşçu yazarların metinlerini ifade eden ama nihâî olarak modern kültürdeki kalıcı manevî krizi yansıtan bir felsefe ve hâlet-i rûhiye olan varoluşçuluk fenomeninden daha iyi bir şekilde ete kemiğe büründürülebilmiş değildi. 20. yüzyıl hayatının kaygı, karabasan ve yabancılaşması, varoluşçunun, insanın varoluşunun en temel, en çıplak ilgilerine yaklaştığı kadar derinlerde kök salmıştı: Istırap ve ölüm, yalnızlık ve ürperti, suçluluk duygusu, çatışma, manevî boşluk ve ontolojik güvensizlik duygusu, mutlak değerler ya da evrensel bağlamlar boşluğu, kozmik saçmalık duygusu, insan aklının kırılganlığı, insanlık durumunun trajik bir çıkmazın eşiğine dayanması.

Böylesi bir ortamda, insan, özgür olmaya mahkûmdu. Tercih yapma zorunluluğuyla karşı karşıyaydı ve yanlış seçim yapmanın ağır ve bitmek bilmeyen yükünü çok iyi biliyordu. Her iki uçta da hiçlik tarafından çepeçevre ku-

şatılmış sonlu bir varoluşun eşiğine fırlatılmıştı; o yüzden, Geleceğinden tastamam bîhaber ve endişeli bir şekilde yaşıyordu. Beşerî özlemlerin sınır tanımazlığı, beşerî imkânların sınırlığının önünde teslim bayrağı çekmişti.

İnsan, belirleyici bir öz'e sahip değildi: Yalnızca, varoluşu veriliydi; ölümlülük, risk, korku, can sıkıntısı, çelişki, belirsizlik tarafından çepeçevre kuşatılan bir varoluş ve hayattı bu. İnsan hayatının ya da tarihinin gerçekleştirilmesini, [yaşanılası, gerçek bir hayata dönüştürülmesini] mümkün kılabilecek hiç bir Mutlak Aşkın yoktu artık. Hayatta ebedî bir tasarım da ya da ilâhî inâyete dayalı bir gâye de kalmamıştı. Her şey, daha "yüksek" ya da "daha derin" bir akıl için değil, varolduğu için vardı, varoluyordu. Tanrı, ölmüştü; evren, insanî ilgilere kördü; anlamdan ya da amaçtan yoksundu. İnsan, kendi hâline, yalnızlığa terk edilmişti. Her şey mümkündü artık. Otantik / sahici olabilmek için, hayatın anlamsızlığının katı, karabasan yüklü gerçekliğini itiraf etmek ve onunla özgürce yüzleşmek kaçınılmazdı. Hayata, yalnızca mücadele bir anlam veriyordu.

Önceleri, 18. ve 19. yüzyılların ilerlemeci iyimserliğinden destek ve güç alan Romantik'in manevî coşku, tabiatla birleşme, birlik olma, ben'in ve toplumun kendi kendini gerçekleştirme çabası, artık 20. yüzyılın kâbus dolu gerçeklikleriyle karşı karşıya gelmişti ve varoluşçunun karabasanı ve kâbusu, bütün bir Batı kültüründe pek çok kişi tarafından derinlemesine hissediliyordu.

Teologlar bile -belki de özellikle de teologlar-, varoluşçu ruha karşı oldukça duyarlıydılar ve yoğun ilgi gösteriyorlardı. İki dünya savaşı, totaliterlik, holokost ve atom bombası tarafından harabu tûrab olan bir dünyada, hikmet dolu, kudret sahibi, her şeyin ve herkesin iyiliği için tarihe hükmeden bir Tanrı'ya inanç, savunulabilir temelini büsbütün yitirmişti. Çağdaş tarihî hâdiselerin eşi benzeri görülmemiş trajik boyutları gözönünde bulundurulunca, sarsılmaz bir inanç temeli ve kaynağı olarak Kutsal Kitap'ın düşüş'üne bakınca, Tanrı'nın varlığı konusunda muhkem bir delilin olmayışı dikkate alınınca ve hepsinden önemlisi de, seküler bir çağda, dînî inancın neredeyse bütün bir küre ölçeğinde yaşadığı bunalım yakından gözden geçirilince, teologların, modern duyarlık açısından herhangi bir anlamı olan bir Tanrı'dan sözedebilmeleri sürgit zorlaşıyor, hatta imkânsızlaşıyordu: İşte böylesi bir ortamda, gö-

rünüşte kendi kendisiyle çelişen ama gerçekte tek başına "Tanrı'nın ölümü"nün temsilcisi olan bir teoloji zuhûr etti.

Çağdaş anlatılar, anlamsızlıktan ve herhangi bir önemden yoksun bir bağlamda boş yere anlam ve değer vücûda getirmeye çalışan ürpertici bir karabasan ortamında çepeçevre kuşatılan bireylerin portresini çiziyorlardı sürgit artan bir yoğunlukta. İster mekanikleşmiş kitle toplumu, isterse ruhsuz kozmos biçiminde olsun, modern dünyanın amansız gayr-ı şahsîliği ve insansızlaşması olgusuyla karşı karşıya gelen Romantik'in bu duruma karşı tek vereceği karşılığın, ümitsizlik ya da kendi kendini intiharın eşiğine sürükleyecek [ve sonuç getirmeyecek] bir direnişten ibaret olduğu gözleniyordu.

Türlü çeşitli şekiller alan nihilizm, şimdi kültürel hayata alabildiğine derinlemesine nüfûz ediyor ve kök salıyordu. Erken dönem Romantik'inin sonsuzla bütünleşme tutkusu, bu kez kendisine yönelerek, bu tutkuyu ortadan kaldıracak, her şeyi ters yüz edecek yıkıcı bir güce dönüşüvermişti. Romantizm'in kutsallıktan arındırılmış ruhu, kendisini artan bir şekilde, parçalanma, yersizleşme ve evsizleşme, kendi kendisinin parodisini yapma biçimlerinde ifade ediyordu; Romantizm'in ruhunun tek mümkün gerçekleri, ironi ve karanlık paradokstan ibaretti.

Bazı düşünürler, bütün bir modern kültürün, aldığı yön ve yönelim bakımından hastalıklı olduğunu ve deli olarak görülen kişilerin aslında gerçek insanlığa en yakın kişiler olduğunu öne sürüyorlardı. Konvansiyonel gerçekliğe başkaldırı, yeni ve daha uç biçimler almaya başlamıştı. Daha önceki modern dönemin gerçekçilik ve naturalizm cevapları, yerini, bütün yerleşik temellerin ve sarsılmaz kategorilerin çözüldüğü, tuzla buz olduğu saçma ve gerçeküstü'ne terk ediyordu. Özgürlük arayışları, sürgit daha da radikalleşiyordu; bütün bunların faturası ise, her tür standardın ya da istikrar olgusunun yerle bir edilmesi oluyordu. Fizik bilimleri, asırlardır benimsenen kesinlikleri ve yapıları yerle bir ettikçe, sanat da, 20. yüzyılın epistemolojik izafileşmesinin şiddetli sancılarıyla bilimle boğuşuyordu.

Hâlihazırda 20. yüzyılın başlarında, klasik Grek ve Rönesans'ın ideallerinde köklenen ve köksalan Batı'nın geleneksel sanatsal kanon'u, çözülmeye ve atomlaşmaya başladı. 18. ve 19. yüzyılın romanlarından yansıyan veya yansı-

tılan insan kimliğinin tabiatı, lineer anlatı mantığının ve tarihî ardışıklığın / silsilenin daha kapsamlı ve kuşatıcı arkaplanlarına karşı muhkem bir şekilde özetlenen veya ifadesini bulan bir insan benliği duygusu taşırken; karakteristik 20. yüzyıl romanı ise, kendi öncüllerini sürekli olarak sorgulaması, anlatının ve tarihî tutarlığın ya da insicamın sürgit kırılması, ufukların karıştırılması ve kaynaştırılması, karakterleri, yazarı ve okuyucuyu indirgenemez bir gerilim ortamının ortasında bırakan gelişkin ve çapraşık bir kendinden şüphe gibi özellikleriyle dikkat çekiyordu. Hume'un iki yüzyıl önce sezinlediği gibi, gerçeklik ve kimlik, ne insanî bakımdan belirginleştirilebilirdi, ne de ontolojik olarak mutlaktı. Psikolojik ve pragmatik rahatlığın kurmaca alışkanlıklarıydılar çağdaş Batılı zihni/yeti/n içe-bakışçı, temkinli ve izafiyetçi bilincinde, artık bundan böyle kolaylıkla, emin bir şekilde varsayılamazlardı. Pek çok kişi için, onlar, ayrıca, görülmesi ve aşılması gereken yanlış hapishanelerdi: Zira belirsizliğin olduğu yerde, özgürlük vardı.

Kısmen derin ve eleştirel düşünceye, kısmen de kehânete dayanan 20. yüzyılın çözülme ve uyumsuzluğu, radikal özgürlüğü ve radikal belirsizliği tam ve kes/k/in ifadesini sanatlarda bulmuştu. Bütün akışı ve kaosuyla gözle görülür hayat, önceki dönemlerin formel ilkelerinin yerini almıştı. Sanatta harikulâde, kendiliğinden ve tesadüfî olan aracılığıyla yakalanmaya çalışılıyordu. İster resimde ya da şiirde, isterse müzikte ya da tiyatroda olsun, ısrarlı bir şekilsizlik ve belirsizlik sanatsal ifadeye hâkimdi. Tutarsızlık ve tedirgin edici çakıştırmalar, yeni estetik mantığı oluşturuyordu. Anormal, norm hâline gelmişti: Uyuşmaz, kırılgan, parçalı, stilize, gelişigüzel ve belirsiz olanın hükümranlığı. "Sözleşmeler" [belli kalıplar ve biçimler] ve beklentilerle ilişkileri koparacak belirleyici itici güç tarafından pekiştirilen akıldışı ve sübjektif olana duyulan ilgi, sıklıkla sanatı yalnızca küçük bir ezoterik azınlık için ya da iletişimi büsbütün engelleyebilecek kadar uçuk kişiler için anlaşılabilir kılıyordu. Her bir sanatçı, eski yasayı cesaretle yıkarak ve yeni bir tanıklık üreterek kendi yeni düzeninin ve bakış açısının peygamberi olmuştu.

Sanatın görevi, "dünyayı tuhaflaştırmak," körleşen duyarlığı şoke etmek ve eskiyi parçalayarak yeni bir gerçeklik ortaya çıkarmaktı. Sosyal süreçte olduğu gibi, sanatta da, kuşatılmış ve manevî olarak yoksullaşmış bir topluma

karşı başlatılan başkaldırı, geleneksel değerlere ve varsayımlara kararlı, azimli ve hatta sistematik bir şekilde karşı konulmasını gerektiriyordu. Yüzyıllardır süregelen katı kurallarla tadı tuzu kaçan ve içi boşaltılan kutsal'ın, dindışı / profan ve inkâr vasıtasıyla daha iyi ifade edildiği gözleniyordu. Aslî, temel tutku ve duyumsama, yaratıcı ruhun aslî kökenlerini daha iyi gün ışığına çıkarabiliyordu. Ayna tuttuğu yüzyılda olduğu gibi bizzat Picasso'nun kendisinde de, sınırsız erotizm, saldırganlık, parçalayıcılık, ölüm ve doğum'dan oluşan Dionysus'çu bir bileşke ortaya çıkmıştı.

Ya da alternatif olarak sanatsal başkaldırı, ifadesiz bir sanat gerçekleştirmek için bilimsel pozitivizmi taklit eden minimalistlerde gözlendiği gibi, modern dünyayı metalik cansızlığı ve ruhsuzluğu ile harekete geçirme biçimi alıyordu: Sübjektiviteden ya da anlamdan yoksun jestleri, biçimleri ve tonları düz, kuru ve sıkıcı bir şekilde resmeden, yorumdan arındırılmış gayr-ı şahsî ya da insansızlaşmış bir objekivizm biçimiydi bu. Pek çok sanatçıya ve ressama göre, yalnızca anlaşılabilirlik ve anlamdan değil, aynı zamanda, bizzat güzelliğin kendisinden de vazgeçilebilirdi; çünkü güzellik de yıkılabilecek bir kalıp, bir zorba olabilirdi.

Burada sözkonusu olan kaygı, yalnızca eski formüllerin artık işe yaramaz hâle gelmesi ya da sanatçıların her ne pahasına olursa olsun, körü körüne yenilik peşinde koşturmaları değildi. Daha ziyade, olan şey, çağdaş insan tecrübesinin tabiatının, eski yapıları ve temaları yıkmayı, yerine yenilerini ikame etmeyi ya da anlaşılabilir her tür biçimi veya içeriği her ne sûretle olursa olsun reddetmeyi gerektiriyor olmasıydı. Sanatçılar, herhangi bir temelden, öncülden yoksun olan yeni bir gerçekçiliğin -sürgit artan miktarda ve çeşitlilikteki gerçekçiliklerin gerçekleştiricileri olmuşlardı. Dolayısıyla sanatçıların sanatsal sorumlulukları, kendilerinden önceki sanatçıların sorumluluklarından keskin bir şekilde ayrılıyordu: Radikal değişim, toplumda olduğu kadar, sanatta da, 20. yüzyılın belirleyici tema'sıydı, hâkim mecburiyetiydi ve kaçınılmaz fiîlî yükümlülüğüydü.

Ama her şeyin bir bedeli vardı. "Yenileyin, yeni bir şey yapın" diye haykırıyordu Ezra Pound; ama daha sonra kendisiyle şöyle hesaplaşmaktan da geri durmuyordu: "Hiç bir şeyi bütünleştiremiyorum." Radikal değişim ve ara-

lıksız yenilik, estetik olmayan, estetikten yoksun bir kaosa, anlaşılamazlığa ve kısır, yavan bir yabancılaşmaya dönüşüvermişti.

Geç modern deney/im, anlamsız bir bencilliğe dönüşme tehdidi sunuyordu. Aralıksız yenilik çabasının sonuçları, yaratıcıydı ama pek de kalıcı, kök salıcı değildi. Tutarsızlık otantikti / sahiciydi ama hiç de tatmin edici değildi. Sübjektivizm, belki büyüleyiciydi ama çoklukla hiç bir işe yaramayan bir deney/imdi yalnızca.

Soyutun temsîlî olanın üzerine ısrarla ve inatla çıkartılması ve yüceltilmesi, kimi zaman modern sanatçının tabiatla ilişki ve irtibat kurma konusunda artan yeteneksizliğini göstermekten başka bir işe yaramıyordu. Yerleşik estetik biçim'lerin ya da kültürel olarak desteklenen [güçlü kaynaklardan beslenen] tasavvur ve tahayyül biçimlerinin sırra kadem bastığı bir kaos ortamında, 20. yüzyılda, sanatlar, hiç bir cazibesi, ruhu olmayan geçicilikleri, kendi geçici özleri ve stilleri kaosunda örtülen, bastırılan öz-bilinçleri gibi özellikleriyle dikkat çekiyorlardı yalnızca.

Oysa buna mukabil olarak, 20. yüzyıl sanatında kalıcı ve kümülatif *olan* şey; geriye kalan, elde kalan tek şeyin boş bir tuval, bomboş bir sahne ve sessizlik olduğu son noktaya, tam bir çıkmaz sokağa doğru kaçınılmaz olarak hareket eden arızî / periferik ya da yalnızca mümkün olarak görülebilecek -temsil / yeniden-sunum, anlatı, karakter, melodi, tonlama, yapısal süreklilik, tematik ilişki, biçim, içerik, anlam ve amaç gibi- her sanatsal unsurun zamanla sırra kadem bastığı sanatın uzlaşmaz özü için sürgit artan bir şekilde ve oranda çilecil bir mücadelenin veriliyor olmasıydı.

Uzak geçmişe ya da yabancı form'lara ve standartlara geri dönüşün, tek çıkış yolunu sunduğu gözleniyordu; ama bunların da oldukça kısa süren, amansız, kabına sığmaz modern psişe'de derinlemesine kök salmaktan uzak birer kumardan öteye gitmediği de anlaşılıyordu. Tıpkı filozoflar ve teologlar gibi, sanatçılar da, sonunda, kendi yaratıcı süreçleriyle ve biçimle ilgili yaptıkları deneme işlemleriyle yapıp ettikleri şeyler üzerinde düşünmekle ve açıkça felç edici kaygılara sahip olmakla -ve hiç de az rastlanamayan bir tutumla, vardıkları sonuçları tahrip etme çabalarıyla- başbaşa ve yapayalnız kalmışlardı. Anlamsız bir dünyada tek başına hükümran olan erken modern dönemin *büyük*

sanatçı inancı, yerini, sanatçının aşkın olana inancını yitirdiği postmodernist tutuma terketmişti artık:

"Çağdaş yazar... her şeye sıfırdan, işin en başından başlamaya zorlanmıştır: Gerçeklik diye bir şey yoktur; zaman diye bir şey yoktur; kişilik diye bir şey yoktur. Tanrı, her şeyi bilen yegâne Yazar'dı / Author; ama artık ölüydü. Şimdi, kimse hikâyenin / entrikanın ne olduğunu bilmiyor ve bizim gerçeklik anlayışımız, bir yaratıcının kutsamasından mahrum olduğu için, sunulan versiyonun / hikâyenin sahiciliği, hiç bir garantisi yoktur. Zaman, mevcûdiyete indirgenmiştir; süreksiz, kesik anlatı dizisinin içeriğine. Zaman, artık bir amaca sahip değildir ve derinlik diye bir şey de yoktur artık; varolan tek şey, sadace şanstır, tesadüftür. Gerçeklik, basitçe bizim tecrübemizdir; objektiflik ise, elbette ki, yalnızca bir yanılsamadan ibarettir. Tuhaf bir öz-bilinç aşamasından geçen kişilik, sadece bizim tecrübemizin bir mekânı, odağı ... olmuştur artık. Bütün bu yok oluşlar anaforunda, edebiyat diye bir şeyin de olmaması hiç de şaşırtıcı gelmemelidir? Nasıl var olabilir ki edebiyat diye bir şey? Yalnızca okuma ve yazma... anlamsızlık çukurunda kol gezen dikkate değer bir can sıkıntısının varlığını koruma biçimleri ve yolları vardır."[24] (6)

Modern hayattaki bireyin bu gözle görülür güçsüzlüğü ve kırılganlığı, pek çok sanatçıyı ve entelektüeli, hayattan çekilmeye, kamu alanından uzaklaşmaya itivermiştir. Artık savunulamaz ve sahip çıkılamaz olduğu görülen evrensel bir ahlâkî tasavvura bağlanmak şöyle dursun, pek az sanatçı ve aydının, benin ve ben'e dayalı özel bir öz arayışı mücadelesinin âciliyet kesbeden sorunlarının ötesindeki meseleler üzerinde kafa patlatma mecaline ve gücüne sahip olduğunu hissettiği gözleniyor. Beşerî çaba -ister sanatsal, ister entelektüel, isterse ahlâkî olsun-, temelini ya da tutamaklarını, standartları olmayan

---

24 Ronald Sukenick, "The Death of the Novel," *The Death of the Novel and Other Stories* (New York: Dial, 1969): 41. Hiç de anlamsız olmayan bir hatırlatmayla, belki de *aktör*'ün, postmodern sanatsal ethos'u sembolize ettiği ve genelde ise postmodern kimliği temsil ettiği söylenebilir; çünkü aktörün gerçekliği, bilinçli bir şekilde ve indirgenemeyecek kadar müphem olarak korunur. İroni, aksiyona nüfûz eder; performans ise, her şeye. Aktör, hiçbir zaman apaşikâr bir anlamın izini sürmez; lâfzî gerçekliğe bakmaz. Her şey, "sanki"dir; sanki'den ibarettir.

veya kalmayan bir vakumda bulmaya mecbur kılınmış durumdadır. Anlam, gelişigüzel bir inşa çabasından; hakîkat, yalnızca bir konvansiyon'dan [üzerinde anlaşılmış bir ilkeler, sözleşmeler ya da kurallar yığınından]; gerçeklik, keşfedilemez bir şeyden başka bir şey değildi artık. İnsanın, beyhûde bir tutku olduğu söylenmeye başlanmıştı bile.

Ateşli, aşırı-kışkırtılmış gündelik hayat tecrübesinin yapay harala gürele'sinin gerisinde yatan veya gizlenen kıyametçi ton, kültürel hayatın pek çok yönüne nüfûz etmeye başlamıştı ve 20. yüzyıl ilerledikçe, Batı'nın bütün büyük entelektüel ve kültürel projelerinin gerileyişi ve çöküşü, yapısökümü ve yok olup gidişi konusunda, artan bir hızda ve yoğunlukta alarm zilleri işitilebiliyordu: Teolojinin sonu, felsefenin sonu, bilimin sonu, edebiyatın sonu, sanatın sonu ve bizzat kültürün sonu gibi.

Nasıl ki, modern zihni/yeti/n Aydınlanmacı-bilimci yanı, kendini, kendi geliştirdiği entelektüel ilerlemeler tarafından aşındırılmış ve dünyada kendisinin neden olduğu teknolojik ve politik sonuçların radikal bir şekilde meydan okumasıyla karşı karşıya kalmış bir vaziyette bulmuş idiyse; aynı şekilde, aynı şartlara daha farklı ve sıklıkla daha bilgece ve basiretli bir duyarlıkla tepki gösteren modern zihni/yeti/n Romantik yanı ise, kendisini, hem içeriden büyük bir hayal kırıklığı yaşamak, hem de dışarıdan gelen çapraz ateşin ortasında kalmaya ve apaşikâr bir şekilde aşkın anlamdan yoksun bir kozmik ve tarihî bağlamda aşkın özlemlere sahiplenmeye mahkûm bir vaziyette bulmuştu.

Batılı insan, modern dönem boyunca, kendi güçlerine, spiritüel potansiyeline, kesin bilgiye ulaşma kapasitesine, tabiat üzerinde kurduğu hâkimiyete ve ilerleyen kaderine neredeyse sınırsız bir şekilde inanmaktan, bununla taban taban zıt bir görünüm arzeden bir yöne -sözgelişi, tahrip edici bir metafizik önemsizlik ve kişisel değersizlik duygusuna, manevî inanç kaybına, bilgide belirsizliğe, tabiatla karşılıklı olarak yıkıcı bir ilişkiye ve insanın geleceğine ilişkin yoğun bir güvensizlik duygusuna- doğru kayarak olağanüstü bir diyalektik gerçekleştirmişti. Modern insanın dört yüzyıllık varoluş sürecinde, Bacon ve Descartes, Kafka ve Beckett olmuştu.

Gerçekten de bir şeyler sona eriyordu. Batı düşüncesi, iç içe geçmiş karmaşık gelişmeye tepki olarak, geç 20. yüzyılda, çağdaş zihni veya düşünceyi,

yerleşik kesinliklerden büsbütün mahrum bırakmak ama yine de onu daha önce görülmediği kadar temelde yepyeni yollara açmak sûretiyle, modern dünya tasavvurunun temellerini büyük ölçüde çözdü. Ve bu eşi görülmemiş durumu şimdi yansıtan ve ifade eden, modern düşüncenin artan sofistikasyonunun ve kendini yapı sökümüne tabi tutuşunun olağanüstü gelişiminin ziyadesiyle belirginlik kazanan sonucu olan bu entelektüel duyarlık, postmodern düşüncedir.

ONİKİNCİ BÖLÜM

POSTMODERN DÜŞÜNCE

Batı düşünce tarihindeki her çığır açıcı dönüşümün, belli bir arketipin kurban edilmesini müteakip gerçekleştiği anlaşılıyor. Sanki esaslı bir yeni kültürel tasavvurun doğumuna adamak için, her defasında, sembolik olarak yankı yapabilecek bir tür bir yargılama ve kurban etme olayında, bu olayın merkezî kahramanı kurban edilegelmiştir. Sözgelişi, klasik Grek düşüncesinin doğuşu sırasında Socrates'ın yargılanması ve idam edilmesi; Hıristiyanlığın doğuşu sırasında İsa-Mesih'in yargılanması ve çarmıha gerilmesi ve modern bilimin doğuşu sırasında Galileo'nun yargılanması ve lanetlenmesi gibi.

Hangi açılardan bakılacak olursa olsun, radikal perspektivizm'iyle, kudretli eleştirel duyarlığıyla ve Batı kültüründe doğmakta olan nihilizmi güçlü, dokunaklı bir belirsizlikle önceden haber vermesiyle, postmodern düşüncenin "peygamber"i Friedrich Nietzsche'ydi. Ve bu arketipal yargılanma ve kurban edilme tema'sının hayretamiz, belki de haklı olarak postmodern mukayesesini, o olağanüstü derûnî iş hesaplaşması ve mahkûm edilmesiyle - ateşten gömleği andıran yoğun entelektüel sınavı, aşırı psikolojik tecridi ve sonunda kaçınılmaz olarak felçleştirici çıldırmasıyla- son sözlerini "Çarmıha Gerilen" şeklinde yazan ve 20. yüzyılın şafağında ölen Nietzsche'nin postmodern'in doğuşu sırasında kendisini kurban etmesi hâdisesinde de görüyoruz.

Tıpkı Nietzsche gibi, postmodern entelektüel durum da, son derece karmaşık ve muğlaktır; belki de, postmodernliğin özü tam da böyle bir şeydir. Postmodern olarak adlandırılan şey, bağlam'a göre farklılık arzediyor; ama en genel ve yaygın biçimiyle, postmodern düşünce, envai çeşit entelektüel ve kültürel akımın teşekkül ettirdiği açık-uçlu, belirlenemez bir tutumlar dizisi olarak görülebilir; bu akımlar, yalnızca önde gelen bir kaçını zikretmek gerekirse, pragmatizm, varoluşçuluk, Marksizm ve psikanaliz'den feminizm, hermenötik, yapısökümü ve ampirisizm sonrası bilim felsefesine kadar çeşitlilik arzeder.

Bu oldukça gelişmiş ve farklı sâik ve eğilim kargaşasından, yaygın olarak paylaşılan bir kaç işleyen ilke ortaya çıkmıştır. Gerçeklik ve bilginin plastisitesinin ve sürekli değişim hâlinde olduğunun kabulü, somut tecrübenin sâbit soyut ilkelere göre öncelikli olduğuna yapılan vurgu ve hiç bir *a priori* düşünce sisteminin tek başına inancı ya da araştırmayı yönlendirmemesi gerektiği fikri, bu ilkelerden bazılarıdır. İnsan bilgisinin çeşitli faktörler tarafından sübjektif olarak belirlendiği; bu objektif özlerin ya da *kendinde-şey*lerin nüfûz edilemezliği ve öne sürülemezliği ve son olarak, bütün hakîkatlerin ve varsayımların değerinin sürekli olarak doğrudan sınamaya tâbi tutulması gerektiği kabul edilmiştir. Eleştirel hakîkat arayışı, belirsizlik ve çoğulculuğa hoşgörülü olmakla desteklenmiştir ve bu arayışın sonucu, kaçınılmaz olarak mutlak ya da kesin olmaktan ziyade izafî ve yanılabilir olan bilgi olacaktır.

Bu nedenledir ki, bilgi arayışı sonsuza dek kendini-gözden geçiren bir arayış olmak mecburiyetindedir. Yeni, mutlaka denenmeli; sübjektif ve objektif sonuçlara karşı incelenmeli, keşfedilmeli ve test edilmeli; hatalardan dersler çıkarılmalı; hiç bir şey sorgusuz sualsiz kabul edilmemeli; her şeye *geçici* olarak bakılmalı ve hiç bir mutlak varsayılmalıdır.

Gerçeklik, sarsılmaz ve kendi kendine yeter bir veri değildir; bilakis, sürekli olarak kişinin eylemlerinden ve inançlarından etkilenen ve şekillenen akışkan, kendi kendini ifşa eden bir "açık-evren"dir. Bir gerçek değil, bir imkândır sadece. Gerçeklik, sâbit nesneye karşı uzak/laştırılmış bir seyirci olarak görülemez; bilakis, kişi her zaman ve zorunlu olarak geçeklikle ilişki ve irtibat hâlindedir; aynı anda hem gerçekliği dönüştürür, hem de gerçeklik tarafından

dönüştürülür. Her ne kadar pek çok bakımdan uzlaşmaz ya da kışkırtıcı olsa da, gerçeklik, bir anlamda, anlamaya ve etkilemeye çalıştıkları ağa düşen şey olan insan zihni ve iradesinin yollarını şekillendirmelidir. İnsan öznesi, hiç bir zaman bütünüyle idrak edilemeyen ya da kontrol edilemeyen yönelimlere ve itici güçlere sahip, aslâ tam olarak dışlaştırılamayan / maddîleştirilemeyen bir bağlamda hareket eden ve hüküm veren ete kemiğe bürünmüş bir fâildir. Bilen özne, her bilme eylemine dayalı arkaplanı ve durumu şekillendiren bedenden ya da dünyadan hiç bir zaman koparılamaz.

İnsanın yaratılışla birlikte gelen kavram ve sembol oluşturma kapasitesi, insanın gerçeklik anlayışı, beklentisi ve inşasında aslî ve zarurî bir unsur olarak kabul edilir. İnsan zihni, dış dünyanın ve onun iç düzeninin pasif bir yansıtıcı değildir; aksine, idrak ve biliş sürecinde aktif ve yaratıcı bir fâildir. Gerçeklik, sadece zihin tarafından idrak edilmekle kalmaz; aynı zamanda, bir anlamda zihin tarafından inşa edilir ve bu tür pek çok inşa mümkündür, bu inşaların hiç biri zorunlu olarak hâkim olmak mecburiyetinde değildir.

Her ne kadar, insan bilgisi, belli, yaratılıştan gelen sübjektif yapılara uyumla sınırlı olabilirse de, burada bir ölçüye kadar bir belirlenemezlik sözkonusudur; bu belirlenemezlik, insan zihni ve muhayyilesiyle de birleşerek biliş'te bir özgürlük unsurunun varolmasına izin verir. Burada, hem somut araştırmanın, güçlü argümanın ve eleştirinin kaçınılmazlığını; hem de öte yandan da, iki sürecin de herhangi bir mutlak temel iddiasında bulunmayacağını kabul eden izafileştirilmiş eleştirel bir deneycilik ve izafileştirilmiş eleştirel bir akılcılık gizlidir: Teori-yüklü olmayan hiç bir ampirik "gerçek" (fact) yoktur ve *a priori* olarak kesin olan hiç bir mantîkî argüman veya formel ilke de mevcut değildir. Bütün insan anlayışı ve algısı bir yorumdur ve nihâî bir anlayış ve algı yoktur.

Çağdaş söylemde Kuhn'cu "paradigmalar" kavramının yaygınlığı, postmodern düşüncenin belirgin bir özelliğidir ve postmodern zihnin temelde yorumcu niteliği konusunda eleştirel bir bilince sahip olduğunu gösterir. İşte bu bilinç, yalnızca geçmiş kültürel dünya tasavvurlarına değişen bilimsel teorilerin tarihine postmodern yaklaşım biçimlerini etkilemekle kalmamıştır; aynı zamanda, bastırılmış ya da ortodoks olmayan perspektiflere daha sempatik bir

şekilde yaklaşılmasını ve hâlihazırda yerleşik perspektiflere de daha özeleştirel açıdan bakılmasını teşvik ederek postmodern ben-anlayışını ve ben-idraki'ni de etkilemiştir.

Antropoloji, tarih, sosyoloji ve dilbilimdeki sürgit devam eden gelişmeler, insan bilgisinin izafiliğini ortaya çıkarmıştır; böylelikle de, Batı düşüncesinin ve sınıf, ırk ve etnisite gibi faktörler tarafından üretilen kognitif kabulün "Avrupa-merkezci" karakteri sürgit daha belirgin şekillerde açıklığa kavuşmuştur. Son yıllarda özellikle nüfûz edici bir derinlik kazanan gelişme de, neyin hakîkat olarak kabul edilmesi gerektiğini belirlemede ve sınırlandırmada hayatî bir faktör olan cinsiyet analizi olmuştur. Kültürel olduğu kadar da bireysel olan çok çeşitli psikolojik analiz biçimleri, insan tecrübesinin ve bilgisinin bilinçaltı belirleyicilerinin maskelerini daha gözle görülür bir şekilde düşürmüştür.

Bütün bu gelişmeleri yansıtan ve destekleyen bir başka gelişme de, postmodern duyarlığın tam kalbinde yatan radikal perspektifçilik'tir: Hume, Kant ve Hegel tarafından (tarihselciliklerinde) geliştirilen epistemolojilerde köksalan ve Nietzsche ile daha sonraları başka düşünürlerce pragmatizmde, hermenötik'te ve postyapısalcılık'ta gelişkin boyutlar kazanan bir perspektifçilik'tir bu.

Bu perspektifçiliğe göre, dünyanın, prensip olarak, yorumdan önce herhangi bir özelliğe sahip olduğu söylenemez. Dünya, yorumdan bağımsız kendinde-şey olarak varolmaz; aksine, ancak yorumlarda ve yorumlar aracılığıyla varolur, vücûda gelir. Bilginin öznesi, hâlihazırda bilgi nesnesine iliştirilmiştir: İnsan zihni, hiç bir zaman bir dış noktadan dünyayı yargılayan, dünyanın dışında bir yere yerleştirilmemiştir. Her bilgi nesnesi, önceden-yorumlanmış bir bağlamın hâlihazırda bir parçasıdır ve bu bağlamın ötesinde yalnızca diğer önceden-yorumlanmış bağlamlar vardır. Bütün insan bilgisi, tarihsel ve kültürel olarak değişken varsayımlarca teşekkül ettirilen ve sıklıkla bilinçüstü insan ilgilerinin etkisinde olan belirsiz özelliklere sahip işaretler ve semboller yoluyla iletilir.

Hâl böyle olunca, hakîkatin ve gerçekliğin mâhiyeti, felsefe, din ve sanattakinden hiç de geri kalmayacak şekilde bilimde de radikal bir şekilde belirsizdir / müphemdir. Özne, kendi öznelliğinin çok yönlü ön-eğilimlerini aşma-

yı hiç bir zaman varsayamaz. Olsa olsa özne ile nesne arasında hiç bir zaman tamamlanmayan bir yakınlaşma olan ufukların kaynaştırılması çabası içine girilebilir yalnızca. Daha az iyimser olaraksa, insan bilincinin ve farkındalığının, dünyanın radikal okunamazlığına karşı bastırılamaz tekbenciliği kabul edilmelidir.

Postmodern düşüncenin ve zihni/yeti/n açıklığının ve belirlenemezliğinin diğer yüzünde ise, doğal olarak, bir dünya tasavvurunun dayanabileceği herhangi bir sağlam temelin olmaması durumu sözkonusudur. Hem iç, hem de dış gerçeklikler, anlaşılamayacak kadar dallanmış budaklanmış, çok-boyutlu, eğilip bükülebilir ve sınırlandırılmaz olmuştur; -cesarete ve yaratıcılığa bir teşvik getirmiş ama öte yandan da sonu gelmek bilmeyen izafileşme ve varoluşsal sonluluk karşısında potansiyel olarak bîtap düşürücü bir endişe ve kaygı üretmiştir. Sübjektif ve objektif sınamalar arasındaki çatışmalar, keskin kültürel taşralılık ve bütün bilgilerin tarihsel izafiliği bilinci, nüfûz edici bir radikal belirsizlik ve yersizlik / evsizlik duygusu, tedirgin edici tutarsızlığa demir atan bir çoğulculuk; işte bütün bu olguların hepsi postmodern durumun teşekkülüne katkıda bulunur. Özne ve nesne'den birbirinden ayrılamaz, ayırt edilemez mevcûdiyetler olarak sözetmek bile, bilinebilenden daha fazlasını varsaymaktır.

Postmodern düşüncenin ve zihni/yeti/n yükselişe geçişiyle birlikte, insanın kozmostaki anlam arayışı; kafa karıştırıcı, yolu şaşırtıcı olacak kadar serbest, gelişigüzel şekilde akıp giden hemenötik bir çabaya terkedilmiştir: Postmodern insan, önemi, aynı ânda hem açık, hem de dayanaksız bir temelden yoksun bir evrende varolur.

Bu entelektüel konumu üretmek için bir araya gelen faktörler arasında, postmodern zihindeki en radikal şüpheci epistemolojik akımları gün ışığına çıkaran dil analizi en başta gelen faktörlerden biridir ve kendilerini en gelişkin ve en fazla ben-idraki belirgin şekilde "postmodern" olarak belirleyen ve gören akımlar işte bu akımlardır.

Burada bir kez daha pek çok kaynak bu gelişmeye katkıda bulunmuştur: Nietzsche'nin dilin gerçeklikle problemli ilişkisine dâir analizi; C. S. Peirce'ün bütün insan düşüncesinin göstergelerde gerçekleştiğini belirlediği semi-

yotik'i; Ferdinand de Saussure'ün sözcük ile nesne arasında, gösterge ile gösterilen arasında varolduğunu gösterdiği gelişigüzel ilişkiyi temellendirdiği dilbilimi [ve semiyoloji'si]; Wittgenstein'ın insan tecrübesini yapılandıran dilbilime ilişkin analizi; Heidegger'in varoluşsal-dilbilimsel metafizik eleştirisi; Edward Sapir ile B. L. Whorf'un gerçekliğin dili şekillendirdiği kadar dilin de gerçekliği şekillendirdiği şeklindeki dilbilim hipotezleri; Michel Foucault'nun bilginin sosyal inşasına yönelik yaptığı soykütüğü çıkarma çabaları ve Derrida'nın herhangi bir metinde kesin / güvenilir bir anlam kurma girişimine meydan okuyan yapısökümcülüğü.

Bu birbirinden farklı etkilerin, özellikle de çağdaş akademik dünyadaki eğilimlerin neticesi, insanın hâkim ya da kalıcı bir hakîkat iddiasında bulunma çabasını radikal bir şekilde izafileştiren ve dolayısıyla entelektüel analizin karakterinin ve hedeflerinin vurgulu bir şekilde yeniden-gözden geçirilmesini destekleyen ve kışkırtan dinamik bir beşerî söylem ve bilgi görüşünün yaygınlaştırılması olmuştur.

Bu perspektif açısından temel önemi hâiz olan tez, bütün insan düşüncesinin nihâî olarak ayrıksı kültürel-dilbilimsel hayat biçimleri tarafından üretildiği ve sınırlı olduğu tezidir. İnsan bilgisi, bağımsız bir tarih-dışı gerçeklikle hiç bir "yakın" ilişki vadetmeyen husûsî mahallî yorumcular cemaatlerinin dilbilimsel ve sosyal pratiklerinin tarihsel olarak bağımlı ürünüdür. İnsan tecrübesi, dilbilimsel olarak önceden-yapılandırıldığı ama yine de çeşitli dil yapıları bağımsız bir gerçeklikle ispat edilebilecek bir irtibat içinde olmadıkları için, insan zihni, hiç bir zaman kendi mahallî hayat biçimi tarafından belirlenen gerçekliğin dışında hiç bir gerçekliğe vâkıf olma ve nüfûz edebilme iddiasında bulunamaz. Dil, bir "kafes"tir (Wittgenstein).

Dahası, anlamı belirleyen bağlamlar hiç bir zaman sâbit olmadığı ve her görünüşte tutarlı metnin dış yüzeyinin gerisinde birbiriyle bağdaşmaz bir anlam çoğulluğu varolabildiği için dilbilimsel anlamın bizatihî kendisinin esas itibariyle istikrarsız olduğu gösterilebilir. Hiç bir metnin yorumu, yorumlanıyor olmasından ötürü kaçınılmaz olarak sözkonusu metnin tutarlılığını [insicamını, istikrarını] aşındıran örtük çelişkiler barındırdığı için kesin bir otorite iddiasında bulunamaz.

Hâl böyle olunca, bütün anlamlar, nihâî olarak karar verilemezdir ve hiç bir "doğru veya gerçek" anlam yoktur. Hiç bir belirleyici temel gerçekliğin, hakîkati temsil etme konusundaki beşerî çabaların temelini sunduğu söylenemez. Metinler, sonsuz bir geriye doğu izsürerek ve dilin dışındaki hiç bir şeyde kesin ve güvenilir bir temel ve dayanak bulma çabası içine girmeyerek yalnızca diğer metinlere atıf yaparlar. "Gösterenlerin oyunu"ndan hiç bir zaman kaçı/nı/lamaz. Ölçümlenemez insan hakîkatlerinin çoğulluğu ve çeşitliliği, zihnin, sürgit olarak gerçekliği daha yakından kavrama yönünde ilerlediği şeklindeki konvansiyonel varsayımı açık eder ve yere serer. Hakîkatin mâhiyeti veya tabiatı hakkında kesin olan hiç bir şey söylenemez; belki de Richard Rorty'nin deyişiyle, "bizim akranlarımızın söylediklerimizden kaçınmamıza izin verdikleri şey" hâriç.[25] (7)

İşte tam bu noktada, Kartezyen eleştirel akıl, bir anlamda, her şeyden şüphe ederek, sistematik şüpheciliği mümkün olan her anlama tatbik ederek, gelişiminin en uç noktasına ulaşmıştır. Söz'ü doğrulayacak hiç bir ilâhî temeli olmayan[veya kalmayan] dil, artık hakîkatle imtiyazlı bir ilişkiye sahip değildir. İnsan bilincinin âkıbeti, şaşmaz bir şekilde göçebeliktir; hata yapa yapa gezinen, yol alan bir öz-bilinçlilik hâlidir.

İnsan düşüncesinin tarihi, ayrıksı metaforik şemalar tarihidir; bir başka deyişle, hâlihazırda kendi metaforik ve yorumlayıcı kategorileri tarafından doyuma ulaşma noktasının ötesinde hiç bir temeli olmayan belirsiz yorumlayıcı lügatçeler tarihidir. Postmodern filozoflar, çeşitli sembol sistemlerinden, şeyleri bir arada tutmaya yarayan çeşitli yollardan oluşan insanoğullarının ifade ettikleri pek çok perspektif set'lerini karşılaştırabilir ve karşıtlaştırabilir, analiz edebilir ve tartışabilirler ama belli, verili bir perspektifin "Hakîkat"i geçerli bir şekilde temsil edip etmediğine karar verebilecekleri tarih-ötesi Arşimetçi bir noktaya [durulacak ve tutunulacak bir dayanak'a] sahip olduklarını artık iddia edemezler.

İnsan bilgisinin tartışılmaz, su götürmez temelleri olmadığı için, herhangi bir perspektifin en yüksek değeri, onun, geçici olarak faydalı ya da öğretici,

---

25 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: PUP, 1979): 176.

özgürleştirici ya da yaratıcı olabilme kapasitesidir; her ne kadar son kertede bu derlendirmeler / değer biçmeler, şahsî ve kültürel beğeninin ötesindeki herhangi bir şeyle meşrûlaştırılamaz ise de. Çünkü meşrûlaştırmanın bizatihî kendisi, sosyal pratiğin ötesinde hiç bir temel'i olmayan bir başka sosyal pratiktir.

Postmodern düşüncenin bu çeşitli buluşma ve kaynaşma yönelimlerinin en önemli felsefî sonucu, Eflatunculuk'tan bu yana üretilen temel Batı felsefe geleneğine yöneltilen çok yönlü bir saldırı olmuştur. Bu geleneğin belli bir temeli olan bir Gerçeklik kavrama ve geliştirme projesi, kendi oluşumunun gelişkin kurmacalarının / inşalarının ötesine geçmesi konusunda dayanağı güçlü ama başarısız olmaya mahkûm, boş bir dilbilimsel oyun oynama çabası olarak nitelendirilerek topyekûn eleştirilmiştir. Daha spesifik olarak konuşmak gerekirse, bu proje, tabiatı icabı yabancılaştırıcı ve baskıcı, bastırıcı bir şekilde hiyerarşik olarak görülerek; varoluşsal ve kültürel yoksullaşma üreten ve kaçınılmaz olarak teknokratik olarak hâkim olmaya, diğerleri üzerinde ise sosyo-politik bir hâkimiyet kurmaya yol açan entelektüel olarak marazî bir prosedür olarak nitelendirilip kınanmıştır. Batı düşüncesinin ve zihni/yeti/nin, hayatın her alanına belli bir totalleştirici -teolojik, bilimsel, ekonomik- akıl biçimi dayatma temel güdüsü ve girişimi yalnızca kendi kendini kandırma olarak değil, aynı zamanda tahrip edici bir girişim olarak suçlanmıştır.

Bu ve bununla ilintili diğer faktörlerin teşvikiyle postmodern düşünce, uzunca süren bir tarih diliminden bu yana az çok münhasıran eril, beyaz ve Avrupalı seçkin olarak tanımlanan ve imtiyazlı kılınan bütün bir Batı entelektüel "kanon"u kesin bir şekilde reddedilmiştir. "İnsan", "akıl", "uygarlık" ve "ilerleme" gibi sorgusuz sualsiz kabul edilen hakîkatler, entelektüel ve ahlâkî olarak iflas etmiş sahte hakîkatler olarak ilan edilerek kes/k/in bir dille sorgulanmıştır. Batılı değerler kılıfı altında, sayısız günah ve cinayet işlenmiştir. Bütün bu olup biten hâdiselerden tedirginlik duyan gözler, Batı'nın o uzun acımasız yayılmacılık ve sömürü tarihine çevrilir: Antik zamanlardan modern zamanlara gelinceye kadarki uzun tarihî süreçte Batılı elitlerin doymak bilmez hırsları, açgözlülükleri ve yırtıcılıkları; Batı'nın sistematik olarak diğerlerine rağmen, diğerlerinin sırtından büyüme ve güçlenme çabaları; sömürgeciliği ve

emperyalizmi; köleliği ve soykırımları; anti-Semitizmi; kadınlara, beyaz derililerin dışındaki halklara, farklı cinsel tercihlere, işçi sınıfına, yoksullara uyguladığı baskıları; bütün dünyada yerli toplumları yok etmesi; diğer kültürel geleneklere ve değerlere saldırganca ve duyarsızca tavrı; diğer hayat biçimlerini zorbaca ve zalimce hırpalaması ve yağmalaması; bütün bir gezegeni kör bir şekilde tahrip etmesi.

Bu köklü bir dönüşüm geçiren kültürel bağlamda, çağdaş akademik dünya, çeşitli -sosyolojik ve politik, tarihî ve psikolojik, dilbilime ve edebiyata dayalı- örtüşen analiz biçimleri yoluyla, sürgit artan bir şekilde geleneksel varsayımların eleştirel yapısökümü üzerinde yoğunlaşmış durumdadır. Her kategorideki metinler, hizmet ettikleri teorik stratejilere ve siyasî fonksiyonlara son derece duyarlı bir şekilde analiz edilmeye başlanmıştır. Buradaki belirleyici ethos, yerleşik yapıları çözme, iddiaları yerle bir etme, inançların yanlışlığını gösterme, görünüşlerin maskesini düşürme -Marx, Nietzsche ve Freud'un izinden giden bir "şüphe hermenötiği" olmuştur.

Bu anlamda postmodernizm, "Batılı zihni/yeti geniş kapsamlı bir şekilde yıkmayı amaçlayan muhalif... yapısökümcü, merkezsizleştirici, yok edici, kırıcı, *erteleyici*, çözücü vesaire bir harekettir. Bu terimler,... kırılmalara ya da fragmanlara epistemolojik saplantıyı ve buna tekabül eden siyasette, cinsiyette ve dilde azınlıklara ideolojik olarak bağlanmayı ifade eder. Yıkma episteme'ine göre, iyi düşünebilmek, iyi hissedebilmek, iyi hareket edebilmek, iyi okuyabilmek, bütünlerin zorbalığın reddetmektir; herhangi bir insan çabasındaki bütün totalleştirmeler, potansiyel olarak totaliterdir."[26] (8)

---

26 Ihab Hassan, aktaran Albert Wellmer, "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism," *Praxis International* 4 (1985): 338. Ayrıca bkz: Bernstein'ın Amerikan Metafizik Derneği 1988 Başkanlık Konuşması'ndaki ("Metaphysics, Critique, Utopia," *Review of Metaphysics* 42 / 1988: 259-260) aynı konulu pasaj. Orada Bernstein, postmodern entelektüel tutumu, kimi zaman Hegel'in kendini tatminle meşgul bir soyut şüphecilik olarak tasvirle benzeştiriyor: "Vardığı noktada, yalnızca pür bir hiçlik görür... [ve] oradan başka bir yere gidemez aslâ; sadece yeni şeyleri ve aynı boş çukura fırlatacağı bir şeyleri beklemeye koyulur." (G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, İng. çev., A. V. Miller, Oxford: OUP, 1977: 51.

Her şeyi -felsefî, dînî, bilimsel her şeyi- bilme iddiası mutlaka terkedilmelidir. Büyük teoriler ve evrensel tasarılar, ampirik bir yanlışlama ve entelektüel otoriteryenlik üretmeksizin ayakta duramaz ve varolamaz. Genel hakîkatler iddiasında bulunmak, olguların kaosuna sahte bir dogma empoze etmektir. Mümkün olana ve süreksiz olana saygı, bilgiyi lokal ve spesifik olanla sınırlar. Sözde kapsamlı, tutarlı bir tasavvur, en iyi durumda, kaosu maskeleyen geçici faydalı bir kurmaca olabilir; en kötü durumda ise, iktidar / güç, şiddet ve tahakküm ilişkilerini maskeleyen baskıcı ve bastırıcı bir kurmacadır.

Dolayısıyla, açıkça konuşmak gerekirse, "postmodern dünya tasavvuru" diye bir şeyden de, böyle bir şeyin mümkünlüğünden de söz edilemez. Postmodern paradigma, temelini, aynı anda çoğul, mahallî, geçici ve ispat edilebilir bir temelsizlik oluşturduğu için, doğası gereği, bütün diğer paradigmaları bastırıcı bir paradigmadır. 20. yüzyılın başlangıcında John Dewey'in farkettiği, "bütüncül bir tasavvurdan ve tutumdan yoksun olmak, çağımızın başlıca entelektüel özelliğidir" şeklinde özetlediği durum, Jean-François Lyotard'ın *postmodern*'i, "üst-anlatılara karşı şüpheyle yaklaşmak" olarak tanımlamasında da gözlendiği gibi, postmodern "tasavvur"un özü olarak kutsanmıştır.

Burada, paradoksal olarak, modern zihni/yeti/n, kendi perspektifinin üstünlüğüne duyduğu o eski özgüveni andıran bir şeyle karşılaşıyoruz. Modern zihni/yeti/n üstünlük duygusu, kendinden öncekilerden daha fazla bilgiye sahip olduğuna dâir bir bilince sahip olmasından kaynaklanıyordu; postmodern zihni/yeti/n üstünlük duygusu ise, herhangi bir zihnin veya düşüncenin, kendisi de dâhil ne kadar bilgiye sahip olduğu iddiasına dâir özel bilincinden kaynaklanıyor. İşte tam da bu kendini izafileştirici eleştirel bilinçten ötürü, bütün "totalleştirme" ve "üstanlatı" -entelektüel birlik, bütünlük ya da kapsamlı tutarlılık- biçimlerinin her birinin ve hepsinin yarı-nihilist reddi, hiç bir şekilde sorgulanamaz bir konumdur ve postmodern düşünce, kendisini, onlara karşı tanımladığı çeşitli metafizik yaklaşımlardan daha fazla kendi prensipleri açısından mutlak olarak haklılaştıramaz.

Böylesi bir konumlanma, kendisini bir üstanlatı olarak varsayar; üstelik de, diğerlerinden daha mâhir bir üstanlatı olarak görür ve son kertede, hiç bir

şekilde yapısökümcü eleştiriye tâbi kılmaz kendisini. Bütün hakîkat ve bilginin tarihsel olarak izafî olduğunun ve kültürel-dilbilimsel bir boyunduruk altında bulunduğunun ifade edilmesi, hiç de zorunlu olarak evrensel, kendi açısından, tarih-ötesi bir değeri olmayan daha lokal ve geçici bir perspektiften başka bir şeyi yansıtmadığı kabul edilir. Yarın her şey değişebilir'dir. Örtük bir şekilde, her şeyi yapısökümüne tâbi tutan tek postmodern mutlak'ın eleştirel bilinç olması, kendi mantığı tarafından kendisini de yapısökümüne tabi tutmayı icbar eder. Postmodern düşünceye nüfûz eden istikrarsız paradoks işte budur.

Bununla birlikte, eğer postmodern düşünce, zaman zaman dogmatik izafileşmeye ve kaçınılmaz bir parçalayıcı şüpheciliğe eğilimli ise ve yine eğer buna eşlik eden kültürel ethos [yaratıcı ruh], ikiyüzlü (cynical) bir mesafeli durmaya ve ruhsuz pastiş'e [hicvederek taklide] dönüşebiliyorsa, o zaman, postmodern durumun daha genel en önemli özellikleri -çoğulculuğu, karmaşıklığı ve belirsizliği- tam da mevcut olağanüstü farklılaşma hâlini hem koruyacak, hem de aşacak yepyeni bir entelektüel tasavvurun potansiyel olarak ortaya çıkması için gerekli olan özelliklerdir bunlar. Çağdaş dünya tasavvuru siyasetinde, -ister dînî, ister bilimsel, isterse felsefî olsun- hiç bir perspektif hâkim konuma sahip değildir; ama öte yandan da işte tam da bu durum, farklı anlama çabaları, farklı lügatçeler, farklı kültürel paradigmalar arasında yaygın açık "müzakere" çağrısında ve pratiğinde yansımasını bulan benzersiz bir entelektüel esnekliğin ve çapraz-döllenmenin gerçekleşmesini teşvik eder.

Bir bütün olarak bakıldığında, çağdaş entelektüel manzarada gözlenen aşırı akışkanlık ve çoğullaşmanın hiç de abartılabilecek bir durum olmadığı görülecektir. Postmodern düşünce, yalnızca çözümlenemez bir çeşitlilik karmaşasından ibaret değildir; aynı zamanda da, batı entelektüel geleneğinin geçmişindeki hemen hemen her önemli unsurun, şu ya da bu şekilde mevcut ve aktif olarak varolduğu, çağdaş zeitgeist'ın [zamanın ruhu'nun] hayatiyetine ve kafa karışıklığına katkıda bulunabildiği paradoksal bir durumdur. Önceden tesis edilmiş çok sayıda varsayımın veya önkabulün kıyasıya sorgulanmaya başlanmasıyla birlikte, *a priori* olarak eleştiri konusu yapılmayan pek az şey

kalmıştır ve geçmişten gelen pek çok perspektif, yeni bir kılıfla, yeni bir ihtiyacı karşılamak üzere yeniden ortaya çıkmıştır.

İşte bu nedenledir ki, postmodern düşünce hakkında yapılacak herhangi bir genelleştirme, bu kitabın daha önceki bütün bölümlerinde ayrıntılı olarak incelediğimiz ve tartıştığımız geçmiş belli başlı geleneklerinin çoğunun ya sürgit devam ettiği ya da şimdilerde yeniden canlandığı gerçeğini görmek durumundadır. Batı dünya tasavvurunun gelişiminin ve yaygın olarak iç içe geçme süreçlerinin çeşitli aşamalarında belirgin roller üstlenen modern duyarlığın, bilimsel zihni/yeti/n, Romantizm ve Aydınlanma'nın, Rönesans senkretizminin [uzlaştırmacılığının], Protestanlığın, Katolikliğin ve Yahudiliğin hayatiyetini sürdüren çeşitli formları, bugün türlü biçimler alarak hâlâ etkili faktörler olmayı sürdürüyorlar. Hatta Helenistik döneme ve klasik Greklere -Eflatuncu ve Sokrat-öncesi felsefeye, Hermesçiliğe, mitolojiye ve gizem dinlerine- kadar giden Batı kültür geleneğinin çeşitli unsurları da, çağdaş entelektüel ortamda yeni roller oynamak için yeniden ortaya çıkıyorlar.

Dahası, sonuçta, bütün bunlara, Budist ve Hindu mistik gelenekleri gibi Batı dışından gelen yığınla kültürel gelenek, Batı içinde de Gnostisizm ve belli başlı ezoterik gelenekler gibi yeraltı kültür hareketleri ve Neolitik Avrupalı ve Yerli Amerikalı spiritüel gelenekler gibi Batı uygarlığından önceki yerli ve arkaik perspektifler -sanki hepsi de bir tür zirve bir sentez gerçekleştirmek için entelektüel bir sahnede bir araya geliyorlarmışçasına- postmodern manzarada görünümleriyle ve türlü etkileriyle yerlerini alıyorlar.

Dinin kültürel ve entelektüel rolü, elbette ki, modern çağın sekülerleştirici ve çoğulcu gelişmelerinden derinden etkilenmiştir; ama yine de kurumsal dinin etkisi pek çok açılardan düşüş göstermesine rağmen, bizzat dînî duyarlığın kendisinin, postmodern dönemin muğlak yeni entelektüel şartları tarafından yeniden canlandırıldığı gözleniyor. Çağdaş din, aynı zamanda, Doğu mistisizminden çağdaş gizemci kendini keşif biçimlerine, liberasyon ("özgürleşme") teolojisinden çevreci-feminist spiritüelliğine kadar pek çok yeni ilham ve aydınlanma kaynağından ve ifade biçimlerinden devşirdiği kendi çoğulculuğu tarafından da yeniden-canlılık kazanmaya başlamış durumdadır.

Seküler bireyciliğin tırmanışı ve geleneksel dînî inancın zayıflaması, yaygın spiritüel bunalımı hazırlamasına rağmen, pek çok kişi için bizzat bu gelişmelerin son kertede yeni dînî yönelim biçimleri ve daha kapsamlı bir spiritüel özerklik imkânını teşvik ettiği de apaşikâr bir gerçektir. Artan sayıda insan, alabildiğine çeşitlilik arzeden spiritüel kaynaktan beslenerek insan tecrübesinin nihâî şartlarıyla ilişkilerini yalnızca kendileri kurmaya mecbur kalmamakta, aynı zamanda da, kendi çabalarıyla bir arayış içine de girmektedir.

Böylelikle postmodernlikle birlikte patlak veren anlam kaybı sorunu, yeni gelişmekte olan bireyin öz-sorumluluğu ve hayata verdikleri varoluşsal ve spiritüel cevapta yaratıcı bir ilerleme ve öz-dönüşüm gerçekleştirme çabalarıyla dengelenmeye çalışılmaktadır. Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" saptamasında örtük olarak dile getirilen çağrının izinden giden pek çok kişi, bu çağrıyı, daha otantik bir iç aydınlanma, daha kapsamlı bir dînî tecrübe duygusu geliştirme çabasına izin veren, pozitif bir dînî gelişime imkân tanıyan bir çağrı olarak özümsemiş, yeniden kışkırtıcı bir şekilde algılamış ve tarif etmiştir.

Entelektüel düzlemde ise, din, artık mevcut olmayan gerçekliklere psikolojik ya da kültürel olarak belirlenen bir inanç olarak indirgemeci bir şekilde algılanmamakta ya da bir biyoloji kazası olarak nitelendirilip gözardı edilmemekte, aksine, her toplumun ve bireyin varlığın nihâî mâhiyetini sembolik olarak yorumladığı ve onunla irtibata geçtiği temel bir insanî fiil olarak kabul edilmektedir.

Modern dönem boyunca sahip olduğu aynı hâkimiyete artık sahip olmamasına rağmen, bilim de, kavrayışlarının rakipsiz gücünü ve yönteminin nüfûz edici kesinliğini pek fazla olmasa da yine sürdürmeye devam etmektedir. Modern bilimin daha önceki bilgi iddiaları, hem bilim felsefesi, hem de bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin somut sonuçları tarafından izafileştirildiği için, bilime bağlanma, artık eleştirel olmaktan uzak değildir; ama bununla birlikte, bu yeni şartlar altında, bilimin, dünyayı anlama konusunda yeni ve daha az sınırlandırılmış yaklaşımları keşfetmek için özgürce yolculuklar yaptığı gözleniyor. Sözde modern türde bütünlüklü ve apaşikâr / tartışmasız "bilimsel dün-

ya görüşü"ne bağlanan bireylerin, çağın daha esaslı ve kapsamlı entelektüel meydan okumalarıyla yüzleşmekte başarısız oldukları ve dolayısıyla samîmî dindar kişinin modern dönemde karşı karşıya kaldığı bilimin yargılamasına benzer bir yargılamaya, postmodern dönemde bilime bağlanan kişinin de maruz kaldığı doğrudur.

Hemen hemen bütün çağdaş disiplinlerde, gerçekliğin olağanüstü karmaşıklığının, inceliklerinin ve çok katmanlı niteliğinin, tek bir entelektüel yaklaşımın boyunu fazlasıyla aştığı ve yalnızca pek çok perspektifin etkileşimine açık olmanın postmodern dönemin muazzam meydan okumalarıyla yüzleşebilmeye imkân tanıdığı gerçeği artık kabul edilmektedir. Yine çağdaş bilim de, artık daha fazla öz-eleştirel ve öz-bilinçli bir niteliğe bürünmüş, naif bilimciliğe daha az prim verir olmuş, kendi epistemolojik ve varoluşsal sınırlılıklarının daha fazla bilincine varmıştır. Pek çoğu önceki geleneksel bilimci görüşten kesin olarak farklılık arzeden birbirinden farklı dünya yorumlarının doğmasına izin veren çağdaş bilim, bu konuda yalnız da değildir.

Bu yeni perspektiflerin ortak yanlarından biri de, insanın tabiatla ilişkisini yeniden-düşünmek ve yeniden-formüle etme zorunluluğudur; bu zorunluluk, modern bilimin mekanistik ve objektivist doğa algısının sadece sınırlı değil, aynı zamanda esas itibariyle yanlış olduğunun kavranmasından doğmuştur. Bateson'ın "zihin ekolojisi", Bohm'un bulanık düzen teorisi, Sheldrake'in oluşturucu nedensellik teorisi, McClintock'un genetik aktarım teorisi, Lovelock'un Gaia hipotezi, Prigogine'in dalgalanmanın yol açtığı dağınık yapılar ve düzen teorisi, Lorenz ve Feigenbaum'n kaos teorisi ve Bell'in yerleştirilemezlik teoremi gibi belli başlık teorik müdahaleler, daha az indirgemeci bilimsel bir dünya algısı için yeni imkânlar sunmuştur. Evelyn Fox Keller'ın bilim adamının, anlamaya çalıştığı nesneyle daha belirgin bir özdeşlik kurabileceği şeklindeki metodolojik önerisi, bilimsel zihnin benzer bir yeniden-yönelim belirlemesi eğilimini yansıtır. Dahası, bilimsel cemaat içindeki bu gelişmelerin pek çoğu, etkileyici bir sofistikasyona sahip olduğu ancak şimdi farkedilebilen çeşitli kadîm ve mistik kâinât ve tabiat tasavvurlarının yeniden doğması ve bunlara yaygın bir ilgi gösterilmesi nedeniyle pekiştirilmiş ve daha bir kışkırtılmıştır.

Postmodern entelektüel vasattaki bu bütünleştirici gelişmeleri teşvik eden ilâve bir hayatî gelişme de, -bilim felsefesi, sosyoloji, antropoloji, dînî araştırmalar gibi- pek çok cephede aynı anda gerçekleştirilen ve muhtemelen her şeyden önce de Jung'un çalışmaları ve Jung-sonrası derinlik psikolojisinin fikirleriyle tetiklenen, muhayyilenin mâhiyeti konusunda epistemolojik olarak yeniden-düşünülmesi olmuştur. Muhayyile artık basitleştirici bir şekilde algı ve akıl'a karşı konumlandırılarak kavranmamaya, aksine, algı ile akıl'ın her zaman muhayyile'den beslendiği kabul edilmeye başlanmıştır.

Muhayyilenin insan tecrübesindeki aslî irtibat kurucu rolünün farkına varılmasıyla birlikte de, bilinçaltının sahip olduğu gücün ve "derinliğin" (complexity) ve yanısıra da arketip biçimlerinin ve bunların anlamlarının mâhiyeti konusunda yeni fikirlerin gözle görülür bir şekilde ilgi ve takdir görmesi mümkün olabilmiştir. Postmodern filozofun, felsefî ve bilimsel ifadelerin veya açıklamaların tabiatı icabı metaforik mâhiyetini kabul etmesi (Feyerabend, Barbour, Rorty), insan tecrübesini ve biliş çabasını belirleyen ve yapılandıran (Jung, Hillman) arketipal bilinçaltı kategorileri konusunda psikoloğun fikirlerini hem tasdik etmesi, hem de daha fazla geliştirmesi imkân dâhiline girmiştir.

Kısmen Wittgenstein'ın (tek bir genel sözcükle ifade edilen bütün örneklerce paylaşılan kesin müştereklikler olarak görülen şeyin, aslında, sayısız miktarda belirsiz, birbirleriyle örtüşen benzerliklere ve ilişkilere sahip olduğu fikrine dayanan) "akraba bezerlikleri" kavramından beslenen, uzun zamandan bu yana varlığını sürdüregelen tümeller problemi, derinlik psikolojisinin arketip kavrayışı aracılığıyla yeni bir anlaşılabilirlik düzeyine ulaşmıştır. Bu kavrayışa göre, arketipler, tabiatı icabı müphem ve çok katmanlı, dinamik ve esnek, çeşitli kültürel ve bireysel eğip bükmelere müsait ama yine de kendine özgü belirleyici bir formel tutarlık, insicam ve bütünlüğe sahip kalıcı kalıplar ya da ilkeler olarak kabul edilir.

Modern ve postmodern gelişmelerden doğan, hem insan varlığının esas itibariyle müstakilliğini, hem de gerçekliğin tabiatının plastisitesini kabul eden, özellikle dikkat çekici ve meydan okuyucu entelektüel eğilim, gerçekliğin bizatihî kendisinin, her bir birey ve her bir toplum tarafından başvuru-

lan özel sembolik çerçevelere ve varsayımlar set'ine karşılık vermek sûretiyle kendisini ifşa ettiği, gün ışığına çıkardığı fikrini öne süren bir eğilimdir. İnsan zihninin önünde varolan veri stoğu, gerçekliğin nihâî mâhiyetine ilişkin geliştirilen pek çok farklı idrak veya kavrayış biçimine makul destekler sunan tabiatı icabı son derece karmaşık bir görünüm ve çeşitlilik arzeder. İnsan varlığı, bu nedenle, potansiyel olarak geçerli olan yığınla tercih arasında seçim yapabilmelidir ve hangi tercih yapılacak olursa olsun, sonuçta, yapılan tercih, hem gerçekliğin mâhiyetini, hem de tercihi yapan öznenin tabiatını etkileyecektir.

Buna göre, insan düşüncesini ve aktivitesini çeşitli şekillerde reddeden ya da zorlayan dünyada ve insan zihninde çok sayıda tanımlayıcı yapı olmasına rağmen, esas itibariyle, dünya, yönlendirilen tasavvurun karakterini onaylama ve algı kapılarını buna göre sonsuza dek açma eğilimi gösterir. İnsan varlığının bilmeye ve yeniden-şekillendirmeye çalıştığı dünya, bir anlamda, kendisiyle dünyaya bakılan referans çerçevesi tarafından izdüşümlere dayalı olarak gün ışığına çıkarılır.

Bu yaklaşım, insanın durumunda mündemiç olan olağanüstü sorumluluğa ve harikulâde potansiyele özellikle dikkat çeker. Eldeki deliller, handiyse sınırsız çeşitlilik arzeden dünya görüşlerini pekiştirmek için ispatlanabileceği ve yorumlanabileceği için, insanı bekleyen ve cevap üretmesi gereken meydan okuma, en değerli ve hayat bahşedici sonuçları gün ışığına çıkaran bu dünya görüşüyle ya da perspektifler set'iyle doğrudan yüzleşmek olmalıdır. "İnsanlığın içinde bulunduğu karamsar durum", burada, insanın serüveni olarak kabul edilir. *Potansiyel olarak* kendi kendini radikal bir şekilde tanımlayan bir "mevcûdiyet" olan varlığın meydan okuyuşu; farkında olmaksızın spesifik *a priori* metafizik sınırlar varsayan seküler varoluşçunun çıkmaz bir sokağın eşiğine getiren kafesi bağlamında değil, aksine, gerçek anlamda açık uçlu bir evren bağlamında varlığın meydan okuması sözkonusu burada. Beşerî kavrayış, veri tarafından, bir metafizik yaklaşımı diğerine tercih etmeye zorlanmadığı için, bir başka indirgenemez unsur araya girer ve müdahale eder.

Dolayısıyla işte tam bu noktada, epistemolojik denklem'e, entelektüel kesinlik ve sosyo-kültürel bağlam'a ilâve olarak, irade, muhayyile, iman, umut

ve empati gibi diğer daha açık uçlu faktörler dâhil olurlar. Birey ya da toplum, ne kadar fazla karmaşık bir bilince ve ideolojik olarak da ne kadar çok sınırlandırılmamış bir varoluşa sahip olursa, dünyalar arasında seçim yapma imkânları da o kadar özgür olur ve gerçekliğin yaratılmasına katkıları da o kadar derinlikli olur.

İnsan varlığının kendi-kendini tanımlayan özerkliğinin ve epistemolojik özgürlüğünün bu şekilde tasdik edilmesinin, Rönesans'a ve Pico'nun *Oratio*'suna kadar giden, pek çok düşünür ve sanatçı arasında özellikle Emerson ve Nietzsche, William James ve Rudolf Steiner'ın fikirlerinde çeşitli şekillerde görülen bir tarihî arkaplanı vardır; ama bilim felsefesinden din sosyolojisine kadar geniş bir alana yayılan çağdaş entelektüel gelişmelerle yeni bir desteğe ve yepyeni boyutlara sahip olmuştur.

Daha genel olarak konuşmak gerekirse, ister felsefede, ister dinde, isterse bilimde olsun, modern zihni/yeti karakterize eden tekbiçimli düz mantık, sürgit artan bir şekilde eleştirilmiş ve reddedilmiş; onun yerine, gerçekliğin çok boyutlu bir niteliği, insan ruhunun çok-boyutlu bir mâhiyeti, insan bilgisinin ve tecrübesinin ise çok katmanlı ve sembolik olarak aktarılan bir özelliği olduğu anlayışı daha belirgin olarak şekilde yerleşmeye başlamıştır.

Bu yaklaşımla birlikte, postmodernliğin eski varsayımları ve kategorileri çözmesinin, daha zengin yorumlama lügatçesi, daha derin anlatım tutarlılıkları sunma imkânı sunan, bütünüyle yeni bir kavramsal ve varoluşsal yeniden-entegrasyon fırsatının doğmasına izin verebilen sürgit yaygınlık kazanan bir algılama biçimi de filizlenmiştir. Hemen hemen her entelektüel disiplinde gerçekleşen olağanüstü değişim ve kendini-yenileme çabalarının müşterek etkisiyle, bilim ile din arasındaki o temel şizma / ayrışma gözle görülür bir şekilde giderilmeye çalışılmıştır. Bu tür gelişmelerin ardından, Romantizmin orijinal projesi -özne ile nesnenin, insan ile tabiatın, ruh ile maddenin, bilinç ile bilinçaltının, akıl ile ruhun yeniden-birleştirilmesi çabası-, yepyeni bir güçle yeniden gündeme gelmiştir.

Dolayısıyla, çağdaş entelektüel durumda, biri -bilginin, inançların, dünya görüşlerinin- radikal bir yapısökümü ve maske-çözümüne, diğeri de radikal bir bütünleşme ve yeniden-birleşmeye vurgu yapan iki zıt eğilim gözlemlenebilir.

Bu iki zıt eğilim, bir yandan, apaşikâr şekillerde birbirlerine karşı mücadele ederken; diğer yandan da, zıt ama birbirlerini tamamlayan eğilimler olarak da birlikte varlık göstermeye çalışır.

Bu yapısökümcü ve bütünleştirici eğilimler arasında gözlenen bu dinamik gerilim ve etkileşim, feminizmden beslenen kadınlar tarafından üretilen sürgit artan yığınla çalışmada görüldüğünden daha dramatik bir şekilde görülemez. Carolyn Merchant, Evelyn Fox Keller ve diğer bilim tarihçileri, ataerkil tabiat kavrayışının ürünü olan - nüfûz edilebilecek, kontrol edilebilecek ve sömürülebilecek kafasız, pasif dişil nesne olarak sunulan- modern bilimsel kavrayış üzerinde cinsiyet temelli önkabullere dayalı stratejiler ve metaforların bıraktığı etkileri analiz ettiler. Paula Treichler, Francine Wattman Frank, Susan Wolfe ve diğer dilbilimcilerse, dil, cinsiyet ve toplum arasındaki karmaşık ilişkileri kılı kırk yararak araştırdılar ve böylelikle, dilbilimsel kalıpların (konvansiyonlann) örtük olarak kodlanması yoluyla kadınların nasıl dışlandıklarını ya da aşağılandıklarını türlü şekillerde gözler önüne serdiler. Dînî araştırmalar alanında Rosemary Ruether, Mary Daly, Joan Chemberlain Engelsman ve Elaine Pagels'in; arkeoloji alanında Marija Gimbutas'ın; psikanaliz alanında Jean Baker Miller ile Nancy Chodorow'un; epistemoloji alanında Stephanie de Voogd ile Barbara Eckman'ın ve tarih, antropoloji, sosyoloji, hukuk, ekonomi, ekoloji, etik, estetik, edebiyat teorisi ve kültürel incelemeler alanlarında çok sayıda feminist âlimin çalışmaları, yeni ve güçlü fikirler üretti.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde, feminist perspektif ve itici güç, bütün çağdaş disiplinlerde geçerli olan konvansiyonel entelektüel ve kültürel varsayımlar konusunda belki de en güçlü, en derinlikli ve radikal olarak en eleştirel analizleri gerçekleştirdi. Hiç bir akademik disiplin ya da insan tecrübesi alanı, feministlerin, anlamların nasıl üretildiği ve muhafaza edildiği; delillerin nasıl önyargılı bir şekilde yorumlandığı ve teorilerin karşılıklı olarak birbirini pekiştiren varsayımlarla şekillendirildiği; belli retorik stratejilerin ve davranış biçimlerinin nasıl erkek egemenliğini pekiştirdiği; kadınların seslerinin yüzyıllar boyunca sosyal ve entelektüel erkek egemenliği aracılığıyla nasıl bastırıldığı; gerçeklik, bilgi, tabiat, toplum ve kutsal konusun-

daki erkek egemen varsayımların ne denli köklü sorunlara nasıl yol açtığı gibi çeşitli temel konularda yeniden-gözden geçirmedikleri hiç bir alan bırakılmamıştır._

Sonuçta, bu tür analizler, diğer bastırılmış ve türlü baskılara maruz kalan halkların ve hayat biçimlerinin tecrübelerine de damgasını vuran paralel egemenlik kalıplarının ve yapılarının da daha iyi anlaşılmasına [ve tartışılmasına] imkân tanımıştır. Ortaya çıktığı bağlam göz önünde bulundurulduğu zaman, feminist entelektüel sâikin, kendisini, neden mâhiyeti bakımından sıklıkla muhalif ve kutuplaştırıcı güçlü bir eleştirel ruhla ifade etmeye mecbur hissettiği kolaylıkla anlaşılabilir. İşte tam da bu tür güçlü bir eleştirinin sonucundadır ki, -eril ile dişil, özne ile nesne, insan ile tabiat, beden ile ruh, ben ile öteki- arasındaki geleneksel zıtlıkları ve ikilikleri perçinleyen kökleşmiş kategoriler, yapısökümüne ve yeniden-algılama biçimlerine tabi tutulmuş, böylelikle, çağdaş zihni/yeti/n, daha önceki algılama ve yorumlama çerçevelerinde gözlenemeyecek daha az dikotomileştirilmiş alternatif perspektifleri dikkate alabilmesi mümkün olabilmiştir. Pek çok bakımdan, feminist analizlerin hem entelektüel, hem de sosyal sonuçları, öylesine önemli olmuştur ki, bu analizlerin önemi, çağdaş düşünce ve zihniyet tarafından ancak henüz anlaşılmaya başlanmıştır.

Ve pek çok cephede, postmodern düşüncenin hakikatin çoğulluğu ve postmodern düşüncenin bizzat kendisinin geçmiş yapıları ve temelleri aştığı konusunda ısrar etmesi, modern düşünceyi ve zihin/yet/i uzun zamandır meşgul eden entelektüel ve spiritüel problemlere önceden görülmemiş bir kapsayıcılıkta ve çeşitlilikte yaklaşılabilmesinin kapılarını açmıştır. Postmodern dönem, gerçekliğin mahiyeti veya tabiatı konusunda bir konsensüs'ün olmadığı ama karşı karşıya kaldığı büyük sorunlarla baş edilmesine imkân tanıyacak eşsiz perspektif zenginliğiyle dopdolu bir dönemdir.

Buna rağmen, çağdaş entelektüel ortam, gerilim, çözümsüzlük ve kafa karışıklığıyla maluldür. Çağdaş entelektüel ortam çoğulculuğunun pratik faydaları, inatçı kavramsal bağlantısızlıklarıyla veya irtibatsızlıklarıyla sürekli olarak bu ortamın kendi altını oymaya yarıyor. Zaman zaman amaç birliklerinin

varlığından sözedilse bile, gerçekte, etkili ve sonuç getirici bir insicama ve bütünlüğe yer yoktur; ortak bir kültür tasavvurunun ortaya çıkabileceği gözle görünür araçlar yoktur; entelektüel ihtiyaçların ve beklentilerin artan çeşitliliğini tatmin etmeye yetecek kadar kapsamlı ve ikna edici bütünleştirici bir perspektif yoktur. "20. yüzyılda hiç bir şey, bir başka şeyle ittifak ve uyuşma hâlinde değildir" demişti Gertrude Stein. Değerli ama görünüş itibariyle birbirleriyle bağdaşmayan ve ufukta bir çözümün görülemediği bir yorumlar kaosu hükümfermâdır çağımızda.

Hiç şüphesiz ki, bu tür bir ortam veya bağlam, özgür entelektüel yaratıcılık oyununa pek fazla engel teşkil etmezken, buna mukabil olarak, bütüncül bir kültürel paradigmanın mevcûdiyetine pek fazla izin vermeyecektir. Bununla birlikte, parçalanmanın ve tutarsızlığın, yaratıcı atılımları engelleyici sonuçları da yok değildir. Kültür, her bir şeyine nüfûz eden felsefî anomi'den hem psikolojik olarak, hem de pragmatik olarak büyük yara almaktadır. Herhangi bir geçerli, kucaklayıcı kültürel tasavvurun olmadığı bir ortamda, eski varsayımlar, aptallaştırıcı bir şekilde her bir tarafta kol gezerken, insan düşüncesi ve çabasının önüne sürgit işlemeyen, işe yaramayan ve tehlikeli tasarılar sunmaya devam etmekten de geri durmamaktadır.

Böylesine karmaşık ve sorunlu bir entelektüel açmazla karşı karşıya kalan sorumlu kişiler, insanî gerçekliklerin karmaşıklığını ve çeşitliliğini indirgemeyecek ya da bastırmayacak ama yine de irtibat kurmaya, bütünleştirmeye ve açıklık kazandırmaya katkıda bulunacak sürgit gelişen daha esnek öncüller ve perspektifler dizisi üretme çabası içine girmiş durumdalar. Pek çok kişinin hissettiği diyalektik meydan okuma, bir yandan, mümkün meşrû yorumlama biçimleri üzerinde herhangi bir *a priori* sınırlandırma empoze etmeksizin, mevcut parçalanmışlıktan otantik ve verimli bir bütünlük ve insicam üretebilecek, tabiî olarak belli bir derinliğe ve evrenselliğe sahip kültürel bir tasavvur geliştirmek; öte yandan da, gelecekte beklenmedik yeni perspektifler ve imkânlar üretecek verimli muhkem bir temel sunmak olacaktır. Bununla birlikte, mevcut durumun mahiyeti ve vaziyet göz önünde bulundurulduğunda, bu tür bir entelektüel görev, iki rakip okçunun atış alanına çıkıp görünüşte sayısız hedefe ok atmalarından hiç de farklı değildir.

Çağımızın üzerinde karabasan gibi dolaşan temel entelektüel sorun, mevcut köklü metafizik ve epistemolojik çözümsüzlük hâlinin, belki de yıllar ve onyıllar geçtikçe daha geçerli ve radikal olarak daha tedirgin edici biçimler alarak sonsuza dek sürecek bir durum mu olduğu; yoksa, tarihin kıyametçi bir şekilde sona ermesinden hemen önceki evresinde fırtına öncesi bir sessizlik mi ya da bizim, modern dünyayı, dramatik seyrüseferi boyunca icbar ettiğimiz, zorladığımız seyrüseferden esas itibariyle farklı ilkelere ve ideallere sahip yeni bir medeniyet biçimini ve yeni bir dünya tasavvurunu doğuracak bütünüyle yepyeni bir döneme geçişi haber veren çığır açıcı bir geçiş dönemini mi temsil ettiği sorusudur.

ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÜÇÜNCÜ BİNYILIN EŞİĞİNDE

döndükçe dönüyor süratli bir deveranla
kartal işitemez ki, avcıyı
her şey paramparça, çatırdıyor dünya
yalnızca anarşi kaplıyor her tarafı
yakındır gelmesi vahyin artık

William Butler Yeats
"Diriliş"

20. yüzyıl sona ererken, sanki gerçekten de uzun süre'nin sonuna yaklaşılıyormuşçasına pek çok düzlemde yaygın bir âciliyet ve alarm duygusu her tarafta kol gezmeye başladı. İçinde yaşadığımız zaman, yoğun beklentiler ve mücadeleler, umutlar ve belirsizlikler zamanıdır. Pek çok insan, gerçekliğimizin büyük belirleyici gücünün, sonuçta, yüzyılımızda, bütün yapıları ve temelleri çözecek, yerle bir edecek şekilde ileri atıldığı görülen esrarengiz tarih sürecinin bizatihî kendisi olduğu hissine kapılıyor: Sonuç: Heraclitus'çu akışın zaferi. Hayatının sonuna doğru Toynbee şunları yazacaktı:

"Günümüzün insanı, tarihin hızlandığını, üstelik de süratlenen bir hızla aktığını, ancak yakın zamanlarda fark edebildi. Şimdiki kuşak, kendi hayatı süresince bu hız akışının bilincine vardı; oysa insanın geçmişe dâir elde etti-

ği bilgilerden yola çıkılarak geriye dönüp bakıldığında, bu hız'ın aslında, 30.000 yıl önce başladığı görülecektir... ve bu hız/lanma, tarımın keşfiyle, medeniyetin şafağının atmasıyla cansız tabiatın devâsâ fizik güçlerinin -son iki yüzyıl içinde- tedrîcî olarak kullanılmaya başlanmasıyla birlikte art arda yaşanan 'büyük ileri sıçramalar' gerçekleştirerek süregelmektedir. Peygamberlerin sezgisel olarak öngördükleri iklimin yaklaşması hâdisesi, artık bir sonraki hâdise olarak hissedilebiliyor ve korkulara kapılınabiliyor. Bu gerçek bilgisinin içkinliği, artık bir iman akîdesi değildir; bir gözlem ve deney verisidir."[27] (9)

Batı'nın bazı büyük düşünürleri ve vizyonerlerinin çağlar süresince gerçekleşen değişimlerin artık bir ânda gerçekleşebileceğini telaffuz ettikleri bir dizi dramatik açıklamadan güçlü bir patlama noktasına ulaşıldığı hissedilebiliyor. Camus'nün deyişiyle, "nihilizmin kendisiyle bilinçli bir hâle geldiği" Nietzsche, 20. yüzyılda, Avrupa uygarlığını bekleyen büyük felâketi önceden öngörmüştü; ve modern düşüncenin ve zihni/yeti/n kendi metafizik dünyasını yıktığında, "Tanrı'yı öldürdüğünde" sonunda karşı karşıya kalacak büyük dönüşümlere gebe bir bunalımı bizzat kendi içinde ve kendi hayatında yaşamıştı.

> "Dünya, Güneş'ten zincirlerini kopardığında ne yapıyorduk biz? Dünya, hareket ediyor mu şimdi? Biz hareket ediyor muyuz bir yöne peki? 'Bütün güneşlere elveda' mı yani? Sürekli oraya buraya savrulup durmuyor muyuz? İleri, geri, yana, arkaya, bütün yönlere, öyle değil mi? Hâlâ aşağı.. yukarı.. kaldı mı ki? Bir hiçliğe doğru hızla yol alarak aslında yolumuzu kaybetmedik mi çoktan? Boşluğun nefesini yüreğimizde hissetmiyor muyuz sanki? Yeterince soğumadı mı hava? Gece üzerimize kapanmıyor mu sürgit?"[28] (10)

Ve yine, modern zihnin dünyayı büyüleyicilikten arındırmasının kaçınılmaz sonuçlarını gören büyük sosyolog Max Weber, modernliğin geleneksel dünya tasavvurlarını çözmesinin bıraktığı sürgit yarılan izafilik çatlağını ve

---

27 Arnold. J. Toynbee, *Encyclopedia Britannica*, 15. baskı, "zaman" maddesi.

28 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, İng. çevr., W. Kaufman, New York: Random House, 1971: 181.

boşluğunu; Aydınlanma'nın insanın özgürlüğü ve ilerlemesine ilişkin bütün umutlarını bağladığı ama yine de insan hayatına rehberlik edecek evrensel değerleri kendi başına meşrûlaştırmaktan âciz olan modern akıl'ın aslında modern varoluşun ve hayatın her alanına sirayet eden bir bürokratik akılcılık demir kafesi yarattığını gözlemlemişti:

> "Gelecekte, bu demir kafeste kimin yaşayacağını [yaşayabileceğini] hiç kimse bilmiyor. Bu olağanüstü gelişmenin sonunda, bütünüyle yeni peygamberlerin mi ortaya çıkacağını veya eski fikirlerin ve ideallerin muazzam bir şekilde yeniden mi doğacağını yahut da, eğer bu iki seçenek de gerçekleşmezse, bu takdirde, sarsıcı bir kendine aşırı güvenle kendisini allayıp pullayarak mekanikleşmiş bir fosilleşmeyle mi sonuçlanacağını da kimse bilmiyor. Bu kültürel gelişimin son aşaması için tastamam şöyle bir şey söylemek mümkün: 'Ruhsuz uzmanlar; kalpsiz duygular ve duygucular; işte bu hiçleşme, kendisinin, daha önce hiç bir zaman başarılamayan bir uygarlık düzeyine ulaşmayı başardığı hayaliyle yaşıyor.'"[29] (11)

"Bizi yalnızca bir Tanrı kurtarabilir" demişti Heidegger, hayatının son demlerinde. Yine Jung da, hayatının son yıllarında, bizim çağımızı, iki bin yıl önceki Hıristiyan döneminin başlangıcıyla mukayese ederek şunları yazacaktı:

> "Evrensel bir yıkım ve yenilenme havası... çağımıza damgasını vurmuş durumda. Bu hava, kendisini, siyasî olarak, sosyal olarak, felsefî olarak her yerde hissettiriyor. Şu ân, Greklerin 'doğru zaman' (*kairos*) olarak adlandırdıkları, Tanrıların, temel ilkelerin ve sembollerin başkalaşımına tanık oluyoruz. Hiç şüphesiz ki, bizim bilinçli bir seçimimiz olmayan çağımızın bu husûsiyeti, değişmekte olan içimizdeki şuuraltı insanın bir ifadesi, bir dışavurumudur. Gelecek kuşaklar, eğer insanlık, kendisini kendi teknoloji ve bilim gücü yoluyla tahrip etmezse, bu olağanüstü dönüşümü hesaba katmak zorundadırlar... Durum vahimdir ve

---

29 Max Weber, *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism*, İng., çev., Talcott Parsons, New York: Charles Scribner's Sons, 1958: 182.

> her şey, modern insanın psikolojik teşekkülüne bağlıdır... Peki, birey, kendisinin her şeyi kendi lehine çevirebilecek 'önemsiz bir şey' olduğunu biliyor mu acaba?"[30] (12)

Tarihte şu yaşadığımız ân, yeni doğumlara gebe bir ândır. Bir uygarlık olarak ve insan türü olarak, insan ruhunun geleceği ve gezegenin geleceği sallantılı bir görünüm arzederken bir hakîkat ânının eşiğine gelip dayanmış durumdayız. Eğer bir cesaret, bir derinlik ve bir tasavvur berraklığı gerekiyorsa, işte o ân, bu ândır. Yine de belki de şimdi bizim ihtiyaç duyduğumuz cesareti ve muhayyileyi bize verebilecek, bahşedebilecek olan bu zorunluluktur. Gelin, bu bitmeyecek epiğin son sözlerini Nietzsche'nin Zerdüşt'üne verelim:

> "Ve eğer insan, aynı ânda şair, muammaları çözen ve... yeni şafaklara açılmaya, yepyeni yolculuklara soyunmaya hüküm giyen biri değilse, ben nasıl olur da, kendimi bir insan olarak görme cüreti gösterebilirim ki?"

---

30 Carl G. Jung, "The Undiscovered Self," *Collected Works of Carl Gustav Jung, 10.* Cilt'in içinde, ed., H. Read ve diğerleri, Princeton: Princeton University Press, 1970: 585-586.

ÜÇÜNCÜ KISIM

epilog

Şu ân, kültürümüzün yeniden entegre edilmesi, yeni bir bilinç birliğinin tesisi imkânına tanık oluyor olabiliriz. Eğer bu gerçekten doğruysa, o takdirde, böylesi bir şey, ister dînî, ister bilimsel olsun, herhangi bir yeni ortodoksi temeline dayanmayacak. Bu tür bir yeni entegrasyon, gerçekliğin tek anlamlı bir şekilde anlaşılma biçimlerinin, bir gerçeklik kavrayışının gerçekliğin bizatihî kendisiyle özdeşleştirilmesi yönündeki bütün girişimlerin reddine dayanacak. Bu entegrasyon girişimi, insan ruhunun "çoğulluğu"nu ve sürekli olarak farklı bilimsel ve muhayyileye dayalı diller arasında aktarma yapma zarûretini kabul edecek. Yine insanın dünyanın tek bir düz yorumunu kolaylıkla benimsemeye ve dolayısıyla sürekli olarak yeni bir gökyüzünde ve yeni bir yeryüzünde yeniden-doğuş'a açık olma zarûretini far edecek. Ve son olarak, hem bilimsel kültürde, hem dînî kültürde sahip olduğumuz yegâne şeyin semboller olduğunu ama ölü bir mektupla canlı bir harf arasında olağanüstü bir farkın bulunduğunu kabul edecek.

Robert Bellah
Beyond Belief

Bu son bölümde, buraya kadar anlattığımız olağanüstü tarihi anlamamızı daha bir derinleştirilebilecek disiplinlerarası bir çerçeve sunmak istiyorum. Ayrıca burada kültür olarak nereye doğru yol aldığımıza dair vardığım bazı sonuç düşüncelerini okuyucuyla paylaşmak niyetindeyim. O hâlde, hikâ-

yemizin bu son bölümüne, şimdiki entelektüel durumumuzun arkaplanına ilişkin kısa bir özetlemeyle başlayabiliriz.

Kopernik-Sonrası'nın A'rafı

Dar bir anlamda, Kopernik devrimi, Kopernik (Copernicus) tarafından başlatılan, Kepler tarafından tesis edilen ve geliştirilen, son olarak da, Newton tarafından tamamlanan modern astronomi ve kozmolojideki spesifik bir paradigma değişimi olarak anlaşılabilir. Elbette ki, Kopernik devriminin çok daha geniş kapsamlı ve önemli şekillerde anlaşılması mümkündür. Zira Kopernik, Dünya'nın, kâinâtın mutlak anlamda sabit bir merkezi olmadığını ve aynı ölçüde önemli olarak da, göklerin hareketinin gözlemcinin hareketi açısından izah edilebileceğini farkettiği zaman, belki de modern düşüncenin en temel fikrini ortaya atmış oluyordu.

Kopernikçi perspektif değişimi, bütün bir modern dünya tasavvurunu açıklayabilecek esaslı bir metafor olarak görülebilir: Naif anlayışın derinlikli bir şekilde yapı-sökümüne tabi tutulması; objektif dünyanın zâhirî / görünüşteki durumunun, öznenin durumu tarafından bilinçaltı yoluyla belirlendiğinin kritik olarak benimsenmesi; antik ve ortaçağ kozmik dölyatağından kaçınılmaz olarak özgürleşilmesi; geniş ve gayr-i şahsî evrende insan oğlunun konumunun radikal bir şekilde yer değiştirmesi izafî ve marjinal bir konuma itilmesi ve bütün bunların kaçınılmaz sonucu olarak da tabiî dünyanın büyüsünün bozulması.

İşte bu en geniş anlamıyla -sadece astronomide ve bilimlerde değil, aynı zamanda felsefede, dinde ve kolektif insan psişe'sinde / ruhunda da vukû bulan bir olay olarak- Kopernik devrimi, modern çağın kurucu çağ [ve çığır] açıcı bir paradigma değişimi olarak görülebilir. Aslında Kopernik devrimi, ezelî bir hâdiseydi: Hem dünya-yıkıcı, hem de dünya-kurucu bir hâdise.

Felsefe ve epistemolojide, bu daha geniş anlamıyla Kopernik devrimi, Descartes'la başlayan, Kant'la doruk noktasına ulaşan dramatik bir dizi entelektüel ilerlemede vukû buldu. Descartes ve Kant'ın modern düşüncenin gelişim sürecinde kaçınılmaz düşünürler olduğu söylenmiştir; ki ben de aynı kanaatteyim ve bunun doğru olduğuna inanıyorum. Zira ortaya çıkmakta olan

özerk / bağımsız modern benliği, anlamaya ve hâkim olmaya çalıştığı objektif dış dünyadan esas itibariyle ayrı ve kopuk bir ben olarak tam anlamıyla kavrayan düşünür Descartes'tı.

Descartes, "Kopernikçi bir dünyaya uyanmıştı":[31] (1) Kopernik'ten sonra, insanlık artık evrende kendi başınaydı, insanlığın kozmik yeri, geri dönülmez bir şekilde izafîleştirilmişti. Descartes, o vakitler, dünyaya karşı takınılan temel şüphe'den başlayan ve *cogito* ["Düşünüyorum, o hâlde varım"] ile sona eren bu yeni kozmolojik bağlamın tecrübeye dayalı sonuçlarını felsefî açıdan ortaya çıkarıyor ve ifade ediyordu. Descartes, böyle yapmakla, kaçınılmaz olarak büyük bir epistemolojik kriz üreten -Locke'tan başlayıp, Berkeley ve Hume'la devam eden ve Kant'ta zirveye tırmanan- felsefî olaylar dizisini harekete geçiriyordu. Descartes, bu anlamda, Kopernik ile Kant, kozmolojideki Kopernikçi devrim ile epistemolojideki Kopernikçi devrim arasında tam da hayatî bir orta nokta'da duruyordu.

Zira, eğer insan zihni, bir şekilde dış dünyadan kopuk ve farklı idiyse ve yine eğer insan zihninin doğrudan mü/dahil olabildiği tek gerçeklik, insanın kendi tecrübesi idiyse, o takdirde, zihnin kavradığı dünya, nihâî olarak yalnızca zihnin dünya yorumundan ibaretti. İnsan zihninin, kurduğu bağlantı son derece dolaylı ve nakle dayalı bir bağlantı olan bir dünyayı doğru bir şekilde yansıtabileceğinin hiç bir garantisi olmadığı için, insanın gerçeklik bilgisi, belirlenen hedefle sonsuza dek uyuşmaz olmak zorundaydı. Aksine, bu zihnin algılayabileceği ve yargılayabileceği her şey, tanımlanamayan bir ölçüye kadar, kendi karakteri, kendi sübjektif yapıları tarafından belirlenecekti. Zihin, kendinde-şeyler'i değil, yalnızca fenomenleri; bağımsız gerçekliği değil, sadece görünüşler'i tecrübe edebilirdi. Modern evrende, insan zihni, yapayalnızdı.

Böylelikle, kendinden önceki deneyci filozofların fikirleri üzerine fikirlerini inşa ederek geliştiren Kant, Kartezyen *cogito*'nun epistemolojik sonuçlarını ortaya çıkaracaktı. Elbette ki, Kant, Newton'cı fiziğin apaşikâr kesinliklerine dayanarak, mutlak olduğunu düşündüğü -a priori formlar ve kategorile-

---

31 John J. McDermott, "Revisioning Philosophy" / "Felsefeyi Yeniden-Düşünmek" Konferansı, Esalen Enstitüsü, Big Sur, Kaliforniya, Haziran 1987.

ri belirginleştiren- kendi kognitif / biliş ilkelerini, sübjektif yapılarını geliştirmişti.

Ancak zaman geçtikçe, Kant'tan [bize] kalan şeylerin, önerdiği çözümün ayrıntıları değil, daha ziyade, geliştirdiği derin problem olduğu anlaşıldı. Çünkü Kant, bütün insan bilgisinin yoruma dayalı olduğu temel gerçeğine dikkat çekmişti. İnsan zihninin tecrübe ettiği nesne hâlihazırda öznenin kendi iç düzenlenişi tarafından yapılandırıldığı için, insan zihni, objektif / dış dünyaya dâir bilgiye doğrudan aynayı andıran bir nüfûz iddiasında bulunamazdı. İnsan varlığı, *kendinde-dünya*'yı değil, daha ziyade, insan-zihni-tarafından-açıklanan-dünyayı bilebilir.

Böylelikle Descartes'ın ontolojik şizma'sı / ayrıştırma'sı, hem daha fazla mutlaklaştırılmış, hem de Kant'ın epistemolojik şizma'sı ile yer değiştirmişti. Özne ile nesne arasındaki uçurum hiç bir şekilde giderilemezdi ve giderilememişti. Sonuçta, Kartezyen öncülden, Kant'çı netice çıkmıştı.

Modern zihnin daha sonraki seyrüseferinde, burada sembolik olarak Kopernik, Descartes ve Kant gibi figürlerle ilişkilendirdiğim bu köklü değişimlerden her biri, sürgit pekiştirilmiş, genişletilmiş ve en uç noktasına kadar götürülmüştü. Dolayısıyla, Kopernik'in insan varlığını kozmik merkezden radikal bir şekilde uzaklaştırması, Darwin'in insan varlığını evrim akışı içinde izafileştirmesiyle perçinlenmiş ve yoğunlaştırılmıştı: Artık insan, kaderi ilâhî olarak takdîr olunmayan; hiç bir şekilde mutlak ve güvende olmayan; hiç bir şekilde yaratılışın tahtına sahip olmayan; hiç bir şekilde evrenin tercih edilen çocuğu olmayan; sadece geçici türlerden bir tür olan bir yaratık derekesine indirgenmişti. Modern astronominin devâsâ bir şekilde genişleyen kozmosuna yerleştirilen insan varlığı, şimdi sadece akıntıyla birlikte sürükleniyordu; bir zamanlar kozmos'un asil merkezi iken, şimdi duyarsız ve nihayetinde hasmâne bir evrendeki milyarlarca galaksiden bir galaksinin kıyısında -bildik duaları nakarat gibi tekrarlayan- önemsiz bir yıldızın etrafında dönen minik bir gezegenin önemsiz bir sâkiniydi.

Keza Descartes'ın şahsî olan ile bilinçli insan öznesi, gayr-ı şahsî olan ile şuuraltı maddî evren arasındaki şizma'sı da aynı şekilde, Newton'cı fizikten başlayarak, çağdaş big-bang / büyük-patlama kozmolojisine, kara deliklere,

zerrelere, W ve Z parçacıklarına ve büyük birleştirici süpergüç teorilerine kadar gerçekleştirilen daha sonraki uzun süren bilimsel gelişmeler süreci tarafından sistematik olarak onanmış ve donanmıştı. Modern bilimin gün ışığına çıkardığı dünya, manevî gâye'den yoksun, opaque'leşmiş [donuk, ruhsuz], tesadüf ve zorunluluğun hükümfermâ olduğu, tabiatı icabı hiç bir anlamı olmayan bir dünya olmuştur. İnsan zihni, kendisini, modern kozmos'la barışık hissetmiyordu: İnsan ruhu, modern kozmosun şiirine ve müziğine, husûsî metafiziğine ve dinine önem veriyor olabilirdi; ama bunların, ampirik evrende hiç bir kesin anlamı yoktu.

Ve modern yabancılaşma teslisinin / üçleme'sinin üçüncüsünü oluşturan Kant tarafından kurulan büyük şizma / kopuş için de aynı şeyler sözkonusuydu ve burada da yine modern'den postmodern'e dönüşüm eksenini görüyoruz. Çünkü Kant'ın insan zihninin gerçekliği sübjektif olarak tanzim ettiğini ve dolayısıyla, nihâî olarak da insan bilgisinin izafî ve köksüz olduğunu kabul etmesi, antropolojiden dilbilime, bilgi sosyolojisine, kuantum fiziğine, kognitif psikolojiye, nörofizyolojiye, bilim felsefesine, göstergebilime; Marx'tan Nietzsche'ye, Weber'e, Freud'dan Heisenberg'e, Wittgenstein'a, Kuhn'a ve Foucault'ya kadar daha sonraki yığınla gelişmede yankısını bulacak şekilde geniş bir etki alanına sahip olmuştu.

Şuur, kararlıdır: Dünya, esaslı *bir* anlamda, bir inşa'dır. İnsan bilgisi, radikal bir şekilde yoruma dayanır. Perspektiften / bakış açısından bağımsız gerçekler yoktur. Her algılama ve bilme eylemi, bağımlı, nakledilen, yerleştirilen, bağlama-bağlı, teori-yüklüdür. İnsanın dili, kendi temelini bağımsız bir gerçeklik olarak kuramaz. Anlam, zihin tarafından açıklanır ve taşınır; dolayısıyla dünya, zihnin kendi mâhiyeti tarafından hâlihazırda doyma noktasına ulaşmaksızın hiç bir zaman doğrudan, kendiliğinden anlaşılamayacağı için, anlamın nesne'de varoluştan mevcut olduğu varsayılamaz. Dünyanın meşrûluğundan sözedilebilecek ölçüde var olduğu kaziyesi bile öne sürülemez. Köklü bir belirsizlik hükümfermâdır; çünkü insanın bildiği ve tecrübe ettiği şey, son kertede, belirlenemez ölçüde, bir yansıtmadan ibarettir.

Dolayısıyla Kopernik tarafından başlatılan modern bilincin kozmolojik yabancılaşması, Descartes tarafından başlatılan ontolojik yabancılaşma, Kant

tarafından başlatılan epistemolojik yabancılaşmayla birlikte tamamlanmış oluyordu: Sonuç: üç bölmeden oluşan ve karşılıklı olarak birbirini pekiştiren modern yabancılaşmanın hapishanesinin zuhûru oldu.

Burada bu olup biten hâdiselerle, Gregory Bateson'ın ünlü bir şekilde "a'raf" diye tasvir ettiği durum arasındaki çarpıcı benzerliğe dikkat çekmek istiyorum: Bateson, "a'raf"ı, zıt isteklerin kişiyi kaçınılmaz olarak şizofren olmaya ittiği baş edilebilmesi zor bir durum, olarak tarif eder.[32] (2) Bateson'ın formülleştirmesine göre, bir çocuk ile "şizofrenojenik" anne arasındaki "araf"ı / iki arada bir derede kalmışlık durumu'nu oluşturan dört temel gerekli öncül vardır:

1-) Çocuğun annesiyle ilişkisi, çocuğun annesinden gelen iletişimi [iletişim eylemini veya mesajını] doğru bir şekilde değerlendirebilmesini kritikleştiren hayatî bir bağımlılık ilişkisidir.

2-) Çocuk, annesinden farklı düzeylerde çelişkili ya da birbiriyle uyuşmayan mesajlar / enformasyon alır; böylelikle, sözgelimi, annenin açık sözel iletişimi, açık ve anlaşılır mesajın (çocuğuna sert bakışlarla ve sert tavırlarla, "tatlım, seni ne kadar çok sevdiğimi biliyorsun işte" diyen annenin mesajının) taşındığı / iletildiği sözel-olmayan bağlam, yani "üst-iletişim" tarafından kesin bir şekilde reddedilir. Bu iki sinyal set'i, tutarlı, insicamlı olarak anlaşılamaz.

3-) Çocuğa, annesine, iletişimin tam olarak gerçekleşmesini ya da çelişkinin çözülmesini sağlayacak soru sorma fırsatı verilmez anne tarafından. Ve,

4-) Çocuk, alan'ı, yani ilişkiyi terk edemez. Bateson, bu tür durumlarda, ciddî psikopatolojik sonuçlara yol açacak şekilde çocuğun hem iç, hem de dış gerçekliklere ilişkin algılamasını çarpıtmaya zorlandığı bulgusuna ulaşmıştır.

---

32 Çifte körlük teorisi, Bertrand Russell'ın (Alfred North Whitehead'la birlikte yazdıkları *Principia Mathematica*'da geliştirdikleri) mantıkî tipler teorisi'nin, iletişim ekseninde şizofreninin analizine tatbik edilmesiydi. Bkz.: Gregory Bateson ve diğerleri, "Toward a Theory of Schizophrenia," *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantine Books, 1972: 201-227.

İmdi, bu dört öncüldeki anne sözcüğü yerine *dünya*, çocuk sözcüğü yerine *insan varlığı* sözcüğünü yerleştirdiğimiz zaman, özlü bir şekilde modern a'raf'a, iki arada bir derede kalmışlık durumuna ulaşırız:

1-) İnsanın dünya ile ilişkisi, insanın bu dünyanın mahiyetini doğru bir şekilde değerlendirebilmesini kritikleştiren hayatî bir bağımlılık ilişkisidir.

2-) İnsan zihni, dünya hakkında dünyadaki yeri ve konumu konusunda çelişkili ya da birbiriyle uyuşmaz bilgiler / enformasyon alır. Böylelikle, şeylere / olup bitenlere dâir iç psikolojik ve spiritüel duygusu ve algısının bilimsel üst-iletişimle tutarlı olmadığı bir durum çıkar ortaya.

3-) İnsan zihni, epistemolojik olarak, dünya ile doğrudan iletişim kurmayı başaramaz.

4-) İnsan varlığı, varoluşsal olarak, alanı, yani dünyayı terk edemez.

Bateson'ın psikiyatrik a'raf'ı ile modern varoluşsal durum arasındaki farklılıklar, mahiyet farkı değil, derece farkıdır yalnızca: Son derece yaygın ve evrensel olduğu için daha az ânında dikkat çekebilen bir durum olan modern varoluşsal durum, olağanüstü kuşatıcı ve temel bir a'raf hâlidir. Karşımızda, varlığın, devâsâ bir kozmos'un kıyıda köşede kalmış ve önemsiz bir sâkini olduğu Kopernik-sonrası bir açmazla; bilinçli, amaçlı ve şahsî bir özne olan varlığın, bilinçaltı, amaçsız ve gayr-ı şahsî bir evrenle karşı karşıya kaldığı Kartezyen-sonrası açmazla ve nihayet, insan öznesinin, evreni özü itibariyle bilebileceği hiç bir mümkün yolun varolmadığı Kant-sonrası açmazla karşı karşıyayız. Bize kökten yabancı bir gerçeklikten evrilen, bu gerçekliğe iliştirilmiş ve bu gerçeklik tarafından tanımlanmış durumdayız; ve dahası, bilme'ye hiç bir zaman doğrudan ulaşabilecek durumda değiliz.

Bu modern bilinç a'rafı, en azından Pascal'dan bu yana şu ya da bu şekilde kabul edilmiştir: "Bu sonsuz uzayların sonsuz sessizliği beni ürpertiyor." Bizim psikolojik ve spiritüel temayüllerimiz, bilimsel yöntemimiz tarafından bize sunulan dünya ile saçma bir şekilde çelişki hâlindedir. Bizim varoluşsal durumumuzdan iki mesaj aldığımız anlaşılıyor: Bir yanda, kendimizi anlam ve manevî tatmin arayışına adıyor ve veriyoruz; öte yanda ise, öz'ünden bizim

neşet ettiğimiz bu evrenin, mahiyeti bakımından ruhsuz, sonuçları bakımından geçersiz bu yolculuğa bütünüyle duyarsız ve kayıtsız olduğunu biliyoruz. Aynı ânda hem ayağa kalkıyoruz; hem de yere seriliyoruz. Zira kozmos, açıklanamaz ve saçma bir şekilde acımasız, gayr-ı insanîdir; ama biz öyle değiliz. Dolayısıyla ortaya çıkan durum, kesinkes ve kafa karıştırıcı bir şekilde anlaşılmaz bir durumdur.

Eğer Bateson'ın teşhisini takip ederek onu daha geniş kapsamlı modern bağlama tatbik edersek, bu a'raf hâlinin, iki arada bir derede kalmışlık durumunun tabiatında varolan çelişkilerden kaçmaya çalışırken modern psişe'nin bu duruma verdiği tepkinin niteliği bizi şaşırtmamalıdır. İç gerçekliklerin de, dış gerçekliklerin de çarpıtılma temayülü yüksektir: İç duygular, bastırılır ya da yasaklanır; tıpkı kayıtsızlık ve psişik uyuşma hâlinde olduğu gibi; ya da narsisizm ve benmerkezcilik örneğinde olduğu gibi tatmin yoluyla şişirilir; yahut da dış dünyaya, sanki tek gerçeklikmiş gibi kölecesine boyun eğilir ya da dışlaştırılır ve sömürülür.

Bir de çeşitli kaçış biçimleri yoluyla gerçekleştirilen "uçuş" stratejisi vardır: Bağımlılık yapan ekonomik tüketim, kitle iletişim araçlarına, modalara, kült'lere, ideolojilere, milliyetçi öfkeye, alkolizme ve uyuşturucu bağımlılığına saplanıp kalma. Kaçınma mekanizmaları üretilemediği zaman, kaygı, paranoya, kronik düşmanlık, kendini inkâr etme ve hakîr görme güdüsü, amaçsızlık ve saçmalık duygusu, çözümlenemez iç çelişki hissi, bilincin parçalanması. Ve en uç noktada da, şizofrenik'in volkan gibi patlayan psikopatolojik reaksiyonları vardır: Kendi kendini tahrip edici şiddet, hayal kırıklığı hâlleri, yaygın hafıza kaybı, robotlaşma, saplantılara saplanıp kalma, hiçleşme. Modern dünya, bu reaksiyonları çeşitli kombinezonlarıyla ve uzlaşmış oluşumlarıyla iyi tanır ve modern dünyanın sosyal ve siyasî hayatı ürpertici bir şekilde böyle belirlenir.

20. yüzyıl felsefesinin kendisini bizim burada gördüğümüz şekilde görmesi de şaşırtıcı olarak görülmemelidir. Elbette ki, modern felsefe, Kopernik-sonrası duruma, bazı cesur cevaplar verdi; ama çağımızda ve üniversitelerimizde hâkim olan felsefe, bir yatağın üzerinde oturarak bir türlü doğru düzgün bağlayamadığı için ayakkabısının bağını çözen ve yeniden bağlamaya çalışan sap-

lantılı bir kişiliğin durumunu andırıyor; ama öte yandan da, çıktıkları uzun dağ yürüyüşlerinde yüksek dağların nefis havasını soluyarak ciğerlerine çeken, yeni ve beklenmedik manzaralar arayan Socrates, Hegel ve Aquinas'ı var ortalıkta dolaşan.

Bununla birlikte, modern durumun psikiyatrik a'raf hâliyle, iki arada bir derede kalmışlık vaziyetiyle tam da örtüşmediği başka bir hayatî durum da sözkonusu burada: Bu, modern insantekinin basitçe çaresiz bir çocuk olmadığı, aksine, aktif olarak dünyaya müdahale ettiği ve bu süreçte spesifik bir strateji ve aktivite biçiminin izini sürdüğü gerçeğidir: İşte bu, modern insan tekinin kendisini tabiatın boyunduruğundan kurtararak tabiatı kendi boyunduruğu altına almaya çalıştığı Prometeci projedir.

Modern zihin ve düşünce, dünyaya kendine özgü bir şekilde müdahale etmek istiyordu: Modern zihni/iyeti/n, bilimsel yöntemi somut olarak tahmin edilebilir ve dolayısıyla gayr-ı şahsî, mekanistik ve yapısal açıklamalara ihtiyaç duyuyordu. Amaçlarına ulaşabilmek için, bu açıklamalar, bütün spiritüel ve insanî niteliklerden sistematik olarak arındırılıyor, "temizleniyordu".

Elbette ki, dünyanın, aslında, bu açıklamaların öne sürdükleri bir dünya *olduğu*'ndan hiç bir zaman kesinkes emin olamayız. Emin olabileceğimiz tek şey, belirlenemez bir ölçüde, bu tür yorum biçimlerinin *şüphe götürür, tartışmaya açık* olduğu gerçeğidir. Her ne kadar bu açıklamalar, bir yandan, dünyayı, insan zihninin algılama kapasitesinin ötesinde bir yere yerleştiriyor olsalar da; diğer yandan da, modern bilimsel biliş çabasının algıladığı ruhsuz ve gayr-ı şahsî / insansızlaştırılmış dünya algısı, hiç de bu bağlamda anlatılacak tek hikâye, yapılacak tek açıklama biçimi değildir bu. Aksine, dünya, Batı zihni/yeti/nin son üç asırdan bu yana entelektüel olarak meşrû gördüğü türden yalnızca bir hikâye olarak görülebilir.

Ernest Gellner'in deyişiyle, "bu zorlamanın, bu dayatmanın [bu mekanistik gayr-ı şahsî, insansızlaştırılmış açıklama'nın] bizatihî *kendinde şeyler*'inde mevcut olan gerçek durum değil, bizim kendi ürettiğimiz bir durum olduğunu gören ilk kişi Kant'tı." Ve yine "Batı zihninin ve aklının, mutlak [her insanda bulunan], dolayısıyla bu zorlamaya, bu saplantılı açıklamaya tabi olmak zorunda olan bir insan zihni değil, aksine tarihî olarak üretilen,

icat edilen spesifik bir akıl ve zihin olduğunu gören ilk kişi ise Weber olacaktı."[33] (3)

Bu nedenledir ki, burada da çok iyi görüldüğü gibi, modern araf'ın, iki arada bir derede kalmışlık durumunun hayatî bir bölümü, hava geçirmez, su sızdırmaz, yani mutlak değildir. Bateson'ın şizofrenojenik anne ile çocuk örneğindeki anne, az çok bütün kartları karan kişidir; çünkü iletişimi tek başına kontrol eden kişi annedir. Ama bizim Kant'tan öğrendiğimiz şey ise, iletişim probleminin -yani insanın dünyaya dâir bilgisi probleminin- odak noktasının, asıl yerinin, her şeyden önce, bizzat sözkonusu dünyanın kendisinde değil, insan zihninde merkezlendiği, konuşlandığı gerçeğidir. Hâl böyle olunca, insan zihninin, oynadığı kartlardan çok daha fazla kartlara sahip olduğunu en azından teorik olarak söyleyebilmek mümkündür. Modern bunalımın ve karabasan'ın temel, gerçek püf noktası, epistemolojiktir ve bu sorunun açıklığa kavuşturulması ve bir çıkış yolunun bulunabilmesi için, bizim de bu noktaya daha yakından bakmamız gerekiyor.

Bilgi ve Bilinçaltı

19. yüzyılda, Nietzsche, gerçekler yoktur; yalnızca yorumlar/ı vardır, derken; hem 18. yüzyılın eleştirel felsefesinin mirasını özetlemiş oluyordu; hem de 20. yüzyılın derinlik felsefesinin yükümlülüklerine ve vaatlerine işaret etmiş oluyordu. İnsan psişe'sinin bilinçaltı kısmının insan algısı, biliş'i ve davranışı üzerinde belirleyici bir etki ve iz bıraktığı fikri, Batı düşüncesinde uzunca bir süredir geliştirilmeye çalışılan bir fikirdi; ancak bu fikri, modern entelektüel ilginin önplanına getirip etkili bir şekilde yerleştiren kişi Freud oldu.

Freud, daha büyük kapsamlı bir Kopernik devriminin teşekkül etmesinde büyüleyici ve çok yönlü bir rol oynadı. *Giriş Dersleri*'nin 18.sinin sonunda yer alan ünlü paragrafta ifade ettiği gibi, psikanaliz, insanın naif kibir ve bencilliğine indirilen üçüncü büyük darbeyi temsil ediyordu; birinci darbe, Koper-

---

33 Ernest Gellner, *The Legitimation of Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975: 206-207.

nik'in yermerkezli evren teorisinden; ikinci darbe de, Darwin'in evrim teorisinden gelmişti. Zira psikanaliz, Yeryüzü'nün evrenin merkezi olmadığını, insanın da yaratılışın ayrıcalıklı odak noktasını oluşturmadığını ifşa etmekle kalmamış; aynı zamanda, insanın en değerli varlık duygusu ve idraki olan bilinçli akıllı ben'i (self) olan insan zihni ve ego'sunun da, ezelî id'den neşet eden en son ve güvenilmez gelişimi olduğunu ve hiç de kendi "ev"inin efendisi olarak kabul edilemeyeceğini de ifşa etmişti. İnsan tecrübesinin bilinçaltı belirleyicileri konusundaki bu çığır açıcı ve dönüştürücü fikriyle Freud, aslında, insan varlığının statüsünü yavaş yavaş izafileştiren [önemsizleştiren, görelileştiren], modern düşüncenin Kopernikçi köküyle doğrudan irtibat kurmuş oluyordu. Ve yine, tıpkı Kopernik gibi, tıpkı Kant gibi ama büsbütün yepyeni bir düzeyde, Freud, dünyanın apaşikâr gerçekliğinin öznenin içinde bulunduğu durum veya şartlar tarafından farkında olunmaksızın belirlendiği temel kabulünü gün ışığına çıkarıyordu.

Ne ki, Freud'ün fikri de, iki ucu keskin bir kılıçtı ve önemli bir anlamda, Freud, modern yönelimde, modern istikametin belirlenmesinde hayatî bir dönüm noktasını temsil ediyordu. Zira bilinçaltının keşfi, yorumlamanın eski, köhnemiş sınırlarını yerle bir etmişti. Descartes'in ve Kopernik-sonrası İngiliz deneyci filozoflarının da dikkat çektikleri gibi, insan tecrübesindeki temel başlangıç noktası, maddî dünya da, bu dünyanın duyulara dayalı olarak dönüşümü de değildi; aksine, nihâî olarak insan tecrübesinin bizatihî kendisiydi; ve psikanalizle birlikte, bütün insan tecrübesinin ve biliş'inin ana yatağı olan insan psişe'sinin keşfedilmesi süreci başlamış oluyordu.

Önce Descartes'tan Locke'a, Berkeley'e ve Hume'a, ardından da Kant'a kadar, modern epistemolojinin gelişimi, biliş eyleminde insan zihni tarafından oynanan rolün sürgit artan bir şekilde kes/k/in analizlerine bağlı olarak gerçekleşmişti. Bu arkaplan'la ve Schopenhauer, Nietzsche ve diğerleri tarafından atılan adımlarla birlikte, Freud'ün gerçekleştirmeye soyunduğu analitik görev, bir anlamda artık kaçınılmaz, önüne geçilemez bir görev hâline gelmişti. Bilinçaltını canlandırmayı amaçlayan modern psikolojik zorunluluk, tam da, zihnî düzenlemenin kök ilkelerini keşfetmeyi amaçlayan modern epistemolojik zorunlulukla üst üste örtüşüvermişti.

Bununla birlikte, her ne kadar perde'ye nüfûz eden kişi Freud olmuşsa da, derinlik psikolojisinin keşiflerinin eleştirel felsefî sonuçlarını kavrayan [ve kavramlaştıran] kişi Jung olmuştu. Bu, kısmen Jung'un Freud'den epistemolojik olarak daha derinlikli bir düşünür olmasından kaynaklanıyordu; kaldı ki, Jung, gençliğinden itibaren adım adım Kant'ı izlemiş ve eleştirel felsefeyi derinlemesine özümsemişti (1930'larda bile Jung, iyi bir Karl Popper okuyucusuydu; ki bu gerçek gün ışığına çıktığında, pek çok kişi şaşkına dönmüştü.)[34] (4)

Bu durum, kısmen de, entelektüel yönelim bakımından Jung'un Freud kadar 19. yüzyılın bilimciliğiyle kendisini sınırlamamasından kaynaklanıyordu. Ama hepsinden de önemlisi, Jung, beslenebileceği, yararlanabileceği daha derin bir tecrübeye sahipti ve derinlik psikolojisinin işlediği, işlev gördüğü daha geniş bağlamı görebiliyordu. Joseph Campbell'in sıklıkla söylediği gibi, Freud, yunus balığının sırtındayken balık avlıyordu; Freud, önünde uzanan devâsâ ve ummanı andıran muhteşem bir dünyanın farkına bir türlü varabilmeyi başaramamıştı. Ancak elbette ki, hangimiz böyle bir şeyin farkına varabilirdik ki kolaylıkla; çünkü hepimiz, sınırlılıklarımızı aşabilmekte bir hayli zorlanacak kadar bizden öncekilere fazlasıyla bağımlı yaşıyoruz.

Bu nedenle, eleştirel felsefenin, bizzat kendi ifadesiyle, "modern psikolojinin anası"[35] (5) olduğunu kavrayan kişi Jung olmuştu. Kant, Hume'un zannettiği gibi, insan tecrübesinin atomcul olmadığını, aksine, *a priori* yapılarla teşekkül ettiğini söylerken haklıydı; ama Kant'ın Newton'cı bilime olan tam inancını yansıtan bu yapılara ilişkin yaptığı formülleştirmeler, son derece dar ve basit/leştirici idi. Bir anlamda, nasıl ki, Freud'ün insan zihnine ilişkin anlayış ve kavrayışı, onun Darwinci ön-kabulleri tarafından son derece sınırlandırılmışsa, aynı şekilde, Kant'ın kavrayışı da, Newton'cı önkabulleri nedeniyle bir hayli sınırlandırılmıştı. Hem kendisinin, hem de başkalarının insan psişe'sinin çok daha güçlü ve yoğun tecrübelerinin etkisi ile Jung, Kantçı ve Fre-

---

34 Vincent Brome, *Jung: Man and Myth*, New York: Atheneum, 1978: 14.

35 Jung, "Psychological Commentary on 'The Tibetan Book of the Great Liberation," *Collected Works of Carl Gustav Jung*, 11. cilt, İng. çev., R. F. C. Hull, ed., H. Read ve diğerleri, Princeton: Princeton University Press, 1969: 759. paragraf.

ud'çü perspektifleri, iç / derûnî yolculuk ve arayışın bir tür kutsal kâsesini buluncaya kadar zorlamıştı: İşte bu zorlu arayış ve yolculuktan sonradır ki, Jung, insan tecrübesinin temel belirleyici yapıları olarak sahip oldukları muazzam güçleri ve zengin karmaşıklıkları ve derinlikleriyle evrensel arketipleri keşfedebilmişti.

Freud, Odip ve İd'i, Süperego, Eros ve Thanatos'u keşfetmişti ve içgüdüleri esas itibariyle arketipal açıdan ele alıyor ve değerlendiriyordu. Ancak hayatî kesişme noktalarında, onun indirgemeci önkabulleri, tasavvurunu gözle görülür bir şekilde sınırlandırmıştı. Oysa, Jung'la birlikte, arketiplerin sembolik çok katmanlılıkları tam olarak ortaya çıkarılabilmişti ve kişisel travmaların sonucunda teşekkül eden temelde bastırılmış içeriklerden oluşan ve ego'nun içgüdülere antipatisinden kaynaklanan Freud'ün kişisel bilinçaltı'sı, psişe'nin ezelî temelinde olduğu gibi pek de bastırmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmayan, arketiplerin şekillendirdiği uçsuz bucaksız kolektif bilinçaltına açılmıştı. Derinlik psikolojisi, tedrîcî olarak bilinçaltının teşekkülünü ifşa etmekle, önce Kant'ın ortaya attığı, Freud'ün dar ve tersyüz ederek baktığı ve son olarak da Jung'un daha kapsamlı ve öz-bilinç düzeyinde geliştirdiği epistemolojik muammayı radikal bir şekilde yeniden-tanımlamıştı.

Pekiyi, bu arketiplerin gerçek mahiyetleri neydi; kolektif bilinçaltı denen şey neydi, nasıl bir şeydi; ve bu, modern bilimsel dünya görüşünü nasıl etkilemişti, eğer etkilemiş idiyse? Her ne kadar arketiplere dayanan Jung'cu perspektif, psişe'ye ilişkin modern anlama ve kavrama çabalarını büyük ölçüde zenginleştirmiş ve derinleştirmiş olsa da, bu çabaların, belli açılardan, Kantçı epistemolojik yabancılaşmayı pekiştirmekten başkaca bir işe yaramadığı da apaşikâr bir gerçekti. Jung, o şaşmaz Kantçı perspektifiyle yıllarca bıkmadan usanmadan arketipleri keşfinin, psikolojik fenomenleri ampirik olarak araştırmasının bir sonucu olduğunu ve dolayısıyla zorunlu olarak metafizik çağrışımları ve sonuçları olmadığını tekrarlayıp durmuştu.

Buna göre, zihin incelemesi, zihnin ötesindeki dünyanın değil, aksine, zihnin bilgisini açıklıyor, açıklığa kavuşturuyordu. Böylelikle arketipler, psikolojikti ve bu nedenle de, belli açılardan sübjektifti. Tıpkı Kant'ın *a priori* formları ve kategorileri gibi, arketipler de, insan zihnine, kendisinin dışında-

ki ve ötesindeki gerçekliğin doğrudan bilgisini vermeksizin insan tecrübesini yapılandırıyorlardı; dolayısıyla arketipler, insan tecrübesinden önce gelen / var olan, insan tecrübesinin karakterini / mâhiyetini belirleyen ama insan psi-şe'sini aştığı söylenemeyecek tevarüs edilen yapılar ve algılama biçimleriydi [tahayyül ve tasavvurlardı]. Arketipler muhtemelen insan zihnini, dünyanın gerçek bilgisine sahip olmaktan uzaklaştıran pek çok çarpıtıcı lensin yalnızca en temel, en önemli örneklerinden biriydi. Belki de, arketipler, insanın yansıtmasının en derin kalıplarıydı [diye düşünüyordu Jung].

Bütün bunlara rağmen, Jung'un düşüncesi elbette ki son derece karmaşıktı; uzun ve aktif bir şekilde geçen entelektüel hayatı boyunca, onun arketiplere ilişkin yaklaşımı önemli bir evrim geçirmişti. Konvansiyonel ve oldukça yaygın olarak bilinen ve biraz önce tasvir ettiğimiz Jung'un arketiplere ilişkin yaklaşımları, onun düşüncesinin hâlâ insan psişe'sine, tabiatına veya mâhiyetine ve insan psişe'sinin dış dünyadan kopmasına ilişkin geliştirilen Kartezyen-Kantçı felsefî varsayımların derin etkisi altında olduğu orta dönemine ait yaklaşımlardı.

Oysa Jung, daha sonraki dönemlerinde yaptığı ve özellikle de senkroniklikler'e dâir araştırmalarında, Jung, hem psişe'yi, hem maddeyi yapılandırdığı görülen, yanısıra da hem psişe'de, hem de madde'de iskân eden, yer eden ve sonuç itibariyle de, modern özne-nesne ikiliğini çözen bağımsız / özerk anlam kalıpları olarak arketipler kavramına doğru kaymaya başlamıştı. Bu son yaklaşımda, arketipler, *a priori* kategorilerden çok daha fazla sır doluydu, esrarengiz bir görünüm arzediyordu; spesifik bir boyuta kolaylıkla hapsedilemiyordu; daha çok, orijinal Eflatuncu ve Yenieflatuncu arketipler kavrayışını andırıyordu artık.

Bu geç Jungcu gelişimin bazı yönleri, psişe'nin ve muhayyilenin önceliğini ve önemini, indirgenemez psişik gerçekliği ve arketiplerin potansiyellerini kabul eden ama geç dönem Jung'un aksine, metafizik ya da teolojik izahlardan büyük ölçüde kaçınarak psişe'yi bütün sonsuzluğuyla ve zengin belirsizliğiyle kucaklayan "postmodern" Jungcu bir perspektif geliştiren James Hillman ve arketip psikolojisi ekolü tarafından parlak ve tartışma açacak şekillerde daha öte noktalara kadar götürüldü.

Bununla birlikte yakın dönem derinlik psikolojisi tarihinin epistemolojik açıdan ve aslında Freud ile Jung'tan bu yana bir bütün olarak bu alanın en önemli gelişmesi, son otuz yıldan bu yana yalnızca psikodinamik teoride devrim yapmakla kalmayan; aynı zamanda da, felsefe de dâhil olmak üzere diğer pek çok alandaki belli başlı gelişmeleri derinlik psikolojisine girdiren ve kazandıran Stanislav Grof'un çalışması olmuştur. Okuyucuların pek çoğunun, özellikle de Avrupa'daki ve Kaliforniya'daki okuyucuların Grof'un çalışmasından haberdâr olduklarını tahmin ediyorum; ama Grof'un çalışmasını yeterince bilmeyen okuyucular için burada kısa bir özet yapmanın yararlı olacağını düşünüyorum.[36] (6)

Grof, bu işe, psikanalist psikiyatr olarak girmişti ve fikirlerinin orijinal arkaplanı Jungcu değil, Freud'çüydü; bununla birlikte, Grof'un çalışmasının hiç beklenmedik neticesi, yeni bir düzeyde Jungcu arketip eksenli perspektifi onaylamak ve bu perspektifi, Freud'ün benimsediğinden daha derin bir psişe katmanı geliştirmiş olsa da, Freud'ün biyolojik ve biyografik perspektifi ile sentezlemek olmuştu.

Grof'un keşiflerinin temeli, hastaların son derece güçlü psikoaktif maddeler, özellikle de LSD hapları kullandıkları ve daha sonra da bilinçaltı süreçleri katalizör / çözücü işlevler gören envai çeşit ilaçsız etkili terapi yöntemlerine başvurulan, önce Prag'da, ardında da Maryland'daki *National Institute of Mental Health / Millî Zihin Hastalıkları Kurumu*'nda gerçekleştirilen binlerce psikanalitik seansta yaptığı gözlemlerden oluşuyordu. Grof, bu seanslara katılan hastaların, son derece derinlikli, karmaşık ve yoğun, büyük dönüşümlerle sonuçlanan tecrübelerden sürekli olarak ortaya çıkan bilinçaltının daha derin keşiflerini tedrîcî olarak yaşama temayülü gösterdiklerini gözlemlemişti.

---

36 Grof'un klinik delilinin ve bunun teorik sonuçlarının en kapsamlı sunumları, şu kaynakta bulunabilir: Stanislav Grof, *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*, New York: Viking, 1975 ve *LSD Psychotherapy*, Pomona, Kaliforniya: Hunter House, 1980. Ve bu konuyla ilgili olarak daha yeni popüler bir özetleme ve tartışma için ise kendi yazdığı şu kitaba bakılabilir: *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy*, Albany: State University of New York Press, 1985.

İlk seanslarda, hastalar, genellikle Freud'çü psikanalitik ilkeler açısından anlaşılabilen ve Freud'ün teorilerinin esas itibariyle doğruluğunun laboratuar delilleri gibi bir işlev gören, hayatlarının daha önceki dönemlerindeki -Ödip komnleksi, tuvalet eğitimi, bakım, erken çocukluk tecrübeleri gibi- deneyimler ve travmalar vasıtasıyla bildik şekillerde geriye doğru götürülüyorlardı. Ancak bu tür i. .ıza ve hatırlama komplekslerinden kurtulduktan ve bunları bütünleştirdikten sonra, hastalar, sürekli olarak biyolojik doğum süreciyle aşırı yoğun bir şekilde ilgilenerek daha da dip tecrübelere yönelme eğilimi gösteriyorlardı

Bu süreç, biyolojik düzeyde en açık ve ayrıntılı şekilde tecrübe edilmesine rağmen, dikkate değer, esrarengiz bir güce sahip farklı arketipal silsilelerle besleniyor ve doyum noktasına ulaşıyordu. Bu düzeyde tecrübe ettikleri tecrübeleri rapor eden hastalar, önceleri münferit insan varlığının sınırlı bir tecrübesi olduğuna inanılan tecrübeleri kat be kat aşan bir yoğunluk ve bir evrensellik tecrübesi yaşıyorlardı. Bu tecrübeler, oldukça değişken bir düzen/ek/de vukû buluyordu ve oldukça karmaşık şekillerde birbirleriyle örtüşüyorlardı; ancak Grof, bu karmaşık ve derin tecrübelerden yola çıkarak, apayrı bir varoluş düzleminin görünür hâle geldiğini gözlemlemişti: Annelik döl yatağıyla ayırt edilmemiş başlangıçtaki birlik hâli'nden, bu organizmik birlikten âniden düşme ve ayrılma tecrübesine, oradan bağlayıcı ana rahmi ve doğum kanalına oldukça zorlu bir ölüm-kalım mücadelesi ile hareket eden ve nihayetinde büsbütün yok olma tecrübesiyle zirve noktaya çıkan bir tecrübe silsilesiydi bu. Ve bu tecrübe silsilesini, hiç beklenmedik bir şekilde genel özgürleşme tecrübesinin ânında takip ettiği, sadece fizîkî doğum olarak algılanmakla kalmayan, manevî bir yeninde-doğuşa da dönüşen, bu iki sürecin iç içe geçtiği bir başka tecrübe izliyordu.

Burada, on yıldan fazla bir süre Kaliforniya'daki Big Sur'da yer alan Esalen Enstitüsü'nde programlar direktörü olarak çalıştığımı ve bu süre zarfında, neredeyse tahayyül edilebilecek büyük küçük her tür terapi biçiminin ve şahsî dönüşümün Esalen'de geliştirildiğine bizzat tanık olduğumu hatırlatmam gerekiyor. Terapik etkililik ve yetkinlik açısından Grof'un terapileri, başka hiç bir terapi tecrübesiyle karşılaştırılmayacak kadar güçlüydü, muazzamdı.

Ama bunun da bir bedeli vardı ve ödenen bedel bir hayli ağırdı; bir anlamda mutlaktı: Kişinin doğumunu yeniden yaşaması; büyük fizîkî acılar, tahammül edilemez daralma ve kasılmalar, zihnî ufukların alabildiğine daralması, çaresiz bir yabancılaşma ve hayatın nihâî olarak anlamsızlığı duygusu, geri dönülemezmişçesine çıldırma hissi ve nihayet -fizîkî olarak, psikolojik olarak, entelektüel olarak, spiritüel olarak her şeyin kaybedilmesiyle sonuçlanan- ölümle her şeyin paramparça edici bir karşılaşma tecrübesi üreten derin bir varoluşsal ve spiritüel kriz bağlamında tecrübe ediliyordu.

Bununla birlikte, bu zorlu tecrübeler silsilesini bütünleştirdikten sonra, hastaların, düzenli olarak dramatik bir ufuk genişlemesi, gerçekliğin mâhiyeti konusunda köklü bir perspektif değişimi, ânî uyanış duygusu, evrenle yeniden bütünleşme hissi yaşadıkları rapor ediliyordu; bütün bu tecrübeler, derin bir psikolojik şifa bulma ve manevî bir özgürlüğe kavuşma duygusuna eşlik ediyordu. Bu seanslarda ve daha sonra gerçekleştirilen seanslarda, hastaların, tipik olarak arketipal cennet tecrübeleriyle ilişkili olarak, tabiat ile, ilâhî olan ile ya da Büyük Ana Tanrıça ile mistik bir birleşme, evren'le coşkulu / vecd hâlinde bütünleşme sonrasında ego'nun çözülmesi, aşkın Bir'e gömülmesi ve diğer mistik birleştirici tecrübe biçimlerine dalınması ile ortaya çıkan ve doğum öncesi anarahmin iç dünyalarındaki varoluş tecrübesine nüfûz ettikleri rapor ediliyordu.

Her ne kadar bu tecrübe, Freud için, ancak bebeğin göğüste bakım tecrübesi sırasında birleşmesine kadar götürülebilir ve anarahminin dünyasında yaşanan ilk varılmamış hâlin daha az derinlikli versiyonu olsa da, yukarında sözkonusu edilen tecrübe düzlemindeki yakın ilişki ve irtibatı "derin bir okyanus hissi" olarak adlandırmış ve bu şekilde müşahede etmişti.

Grof, psikoterapi açısından, psikolojik semptomların ve tedirginliklerin en derin kaynağının, çocukluk travmalarına ve biyografik hâdiselere, ölümle karşılaşmayla kopmaz bir şekilde ilişki içinde olan bizatihî doğum tecrübesine kadar götürülebileceği bulgusuna ulaşmıştı. Başarılı bir şekilde hâlledildiğinde, bu tecrübe, daha önceki terapi programlarına sonuç vermeyecek kadar direndiği ispatlanan durumlar ve semptomlar da dâhil, uzun süredir varolagelen psikopatolojik problemlerin dramatik bir şekilde ortadan kalkmasıyla neticelen-

mesi eğilimi gösteriyordu. Burada, doğumun yaklaştığı zaman zarfındaki tecrübe silsilelerinin tipik olarak aynı ânda farklı düzlemlerde vukû bulduğunu ama bu tecrübelerin hemen hemen her zaman yoğun bir somatik / bedensel bir oluşturucu unsuru bulunduğunu burada özellikle vurgulamam gerekiyor.

Doğum travmasını yeniden-yaşamada sözkonusu olan fizîkî katharsiz / doyuma ulaşma, son derece güçlü ve etkileyicidir ve bu, büyük ölçüde sözlü etkileşime dayanan, dolayısıyla dış yüzeyin ötesine pek fazla ulaşamadığı gözlenen psikanalitik terapi biçimlerinin çoğunun neden görece yetersiz olduklarının nedenlerini de açıklar. Grof'un çalışmasında ortaya çıkan doğumun yaklaştığı zaman zarfındaki tecrübeler, söz-öncesi, hücre aşamasında saf hâlde mevcut olan tecrübelerdi. Bu tecrübeler, çözücü bir maddenin kullanılması veya bir terapi tekniğinin uygulanması ya da bilinçaltı bir malzemenin ânî gücü aracılığıyla ego'nun her zamanki kontrol etme kapasitesinin üstesinden gelinebildiği zaman vukû buluyordu.

Yine de, bu tecrübeler, mâhiyetleri bakımından derinlikli bir şekilde arketiplere dayanıyordu. Gerçekten de, doğumun gerçekleşeceği zaman zarfında sözkonusu olan bu silsileyle karşılaşmak, özne'lere, insan bedeni de dâhil, bizzat tabiatın kendisinin arketipal dinamiklerin deposu ve taşıyıcısı; tabiatın süreçlerinin arketipal süreçler olduğu duygusunu yaşatıyordu sürekli olarak. Bu fikir, hem Freud'ün, hem de Jung'un sözkonusu ettikleri ama tam zıt yönlerden ele aldıkları bir fikirdi.

Bir anlamda, Grof'un çalışması, Jungçu arketiplere, daha belirgin bir biyolojik temel kazandırırken, Freudçü içgüdülere daha arketipçi bir temel kazandırmıştı. Bu tecrübe silsilesindeki doğum ile ölümün buluşmasının, boyutlar arasında bir tür bir uyum sağlama noktasını temsil ettiği gözleniyordu: Bu [doğum-ölüm buluşması], biyolojik olan ile arketipal olanı, şahsî olan ile şahsî-ötesi olan'ı, Freudçü yaklaşım ile Jungçu yaklaşımı, biyografik olan ile kolektif olan'ı, beden ile ruhu birbirine irtibatlayan, rapteden bir eksen'di.

Bir geriye dönük bakışla, psikanalizin evrimi, Freudçü biyolojik-biyografik perspektifi, bizzat doğumun kendisiyle buluşuncaya kadar kişinin hayatını en erken evrelerine kadar tedrîcî olarak götürmek yönünde bastıran bir gelişme süreci olarak görülebilir; ki bu strateji, ortodoks Freudçü indirgemeciliğin ke-

sin olarak reddedilmesiyle zirve noktasına ulaşmış ve böylelikle psikanalitik kavrayışı, çok daha karmaşık, derinlikli bir alana radikal bir şekilde açmış, insan tecrübesinin ontolojisini alabildiğine genişletmişti/r. Elde edilen sonuç, doğumun gerçekleşeceği zaman dilimi zarfında yaşanan silsile tecrübesinde müşahede edildiği gibi, indirgenemez, çok boyutlu bir psişe kavrayışının geliştirilmesi olmuştur.

Grof'un çalışmasından çıkan pek çok önemli sonuç burada şöyle özetlenebilir (ki, bu sonuçları birazdan tartışacağımızı da hatırlatalım): Doğum yapan dişilden bilinçaltı korkuda gizli olan eril cinsiyetçiliğinin kökenleri; görünüşte cezalandırıcı anarahmindeki bağlanmalara ve besleyici annelik dölyatağı ile yeniden birleşmek için doğum kanalını sınırlandırmaya karşı çok daha köklü ve temel mücadelede gizli olan Ödip kompleksinin kökenleri; ölümle karşılaşmanın terapik önemi; depresyonlar, fobiler, saplantılı-zorlayıcı nevrozlar, cinsî bozukluklar, sadomazoşizm, mani, intihar, bağımlılık, çeşitli psikotik hâller gibi spesifik psikopatolojik durumların kökenleri; savaş ve totaliterliğe sürükleyen sâikler vesaire kolektif psikolojik bozuklukların kökenleri gibi pek çok konudaki Grof'un geliştirdiği fikirler.

Burada Grof'un çalışmasının, sadece Freud ile Jung'u bir araya getirmekle kalmayan; aynı zamanda, Reich, Rank, Adler, Ferenczi, Klein, Faribarin, Winnicott, Erikson, Maslow, Persl, Laing'i de bir araya getiren psikodinamik teori'sindeki karmaşık sorunları enfes bir şekilde vuzûha kavuşturan başarısı da takdirle tartışma konusu yapılabilir. Ancak burada benim temel ilgim, psikoterapik değil, felsefîdir; ve bu doğumun gerçekleşeceği zaman zarfındaki tecrübe silsilesi terapik dönüşüm açısından hayatî bir eşiği oluşturuyor olsa da, bu tecrübe alanı, aynı zamanda, belli başlı felsefî ve entelektüel meselenin de temel odak noktasında yer alıyor. Bu nedenle, buradaki tartışmayı, Grof'un çalışmasının, çağımızdaki epistemolojik durumumuz açısından doğurduğu sonuçları ve önerdiği muhtemel çözümleri konu etmekle sınırlı tutacağım. Bu bağlamda, klinik delillerin bir araya getirilerek incelenmesinden sonra varılan belli başlı temel hayatî genelleştirmeleri şöyle tartışabiliriz:

Birincisi, doğumun gerçekleşeceği zaman zarfında sözkonusu olan, ana rahminden doğum kanalı'na ve doğuma kadarki fenomenleri yönlendiren ar-

ketipal silsile, her şeyden önce, güçlü bir *diyalektik* olarak tecrübe ediliyordu: Başlangıçtaki farksızlaştırılmış "bütünlük" hâlinden, sorunlu, çatışma ve çelişkilerle dolu yeni hâle buna eşlik eden ayrılma, ikilik ve yabancılaşma duygusuyla ilerliyordu; ve nihayetinde, araya giren yabancılaşma hâlini hem aşabilmek, hem de kemâle erdirebilmek için beklenmedik ve diriltici bir kurtuluşa erebilme yolculuğu t   bir kemâl noktasına ulaşılarak son buluyordu: Böylelikle bidayetteki bütünlük yeniden gerçekleşiyordu ama bütün o zorlu yolculuk sürecinde katedilen başarının korunmasını mümkün kılan yeni bir düzlemde sözkonusu oluyordu bunlar.

İkincisi, bu ar‧ etipal diyalektik, hem bireysel düzlemde, hem de çok daha güçlü bir şekilde, kolektif düzlemde sıklıkla eşzamanlı bir şekilde tecrübe ediliyordu; böylelikle, yabancılaşma yoluyla ezelî birlik'ten özgürleştirici çözüm'e doğru gerçekleşen hareket, sözgelişi bir bütün olarak insanlığın bütün bir kültürünün gelişimi açısından yaşanıyordu: Tabiattan *Homo sapiens*'in ["mantık"lı / konuşan insan"ın] doğması, münferit bir çocuğun annesinden doğmasından daha az bir şey ifade ediyor değildi. İşte burada şahsî olan'la, şahsî-ötesi olan, aynı ânda mevcuttu; kopmaz bir şekilde kaynaşmışlardı birbirleriyle. Dolayısıyla "bir türün varlığı" (ontogeny), "bir varlık tür'ü"nü (phylogeny) sadece ihata etmekle, onun özelliklerini kendinde toplayarak özetlemekle kalmıyor; aynı zamanda, bir anlamda, bütün "varlığıyla" ona açılıyordu.

Ve üçüncü olarak da, bu arketipal diyalektik, -fizîkî, psikolojik, entelektüel, spiritüel- çeşitli boyutlarda, sıklıkla bu boyutlardan bir kaçıyla, zaman zaman da eşzamanlı olarak bütün boyutlarda tecrübe ediliyor ya da kaydediliyordu. Grof'un da vurguladığı gibi, klinik deliller, bu doğum zamanı zarfındaki silsilenin, basitçe doğum travmasına indirgenir olarak görülmesi gerektiğini ortaya koymaz; daha ziyade, biyolojik doğum sürecinin bizatihî kendisinin, pek çok boyutta görülebilecek daha kapsamlı belirleyici bir arketip sürecinin bir ifadesi olduğunu gösterir. Hâl böyle olunca:

**Fizîkî* açıdan, doğum zamanı zarfındaki tecrübe silsilesi, her şeyi kucaklayan besleyici dölyatağı ile sembiyotik birlik'ten bu dölyatağında tedrîcî karmaşıklık ve ayrışma süreci yaşayarak bağımlı ana rahmi, doğum kanalı ve sonunda da doğuma kadar biyolojik döllenme ve doğum olarak tecrübe ediliyordu.

**Pskolojik* açıdan, bu tecrübe, ayrılmamış ego-öncesi bilincin başlangıç hâlinden varoluşsal yabancılaşmayı sürgit artıran ben ile dünya arasındaki artan münferitleşme ve ayrılma durumuna geçiş tecrübesiydi; ve son olarak psikolojik yeniden-doğuşu, ego'nun ölüm tecrübesi takip ediyordu; bu, sıklıkla, çocukluğun ana rahim tecrübesinden başlayıp hayat meşgalesi ve yaşlılık bağımlılığı yoluyla ölümle buluşmaya kadar giden biyografik tecrübeyle karmaşık bir şekilde ilintiliydi.

**Dînî* düzlemde, bu tecrübe silsilesi, oldukça değişik türde şekiller alıyordu; ama bunun özellikle sık sık tekrarlanan şekli, ilâhî olan'dan ayrılmanın yol açtığı sürgün nedeniyle aslî Cennet'ten Düşüş [dolayısıyla İlk Günah] yoluyla ıstırap ve ölümlülüğün dünyasına doğru gerçekleşen; kurtuluşa erdirici çarmıha gerilme ve dirilişle birlikte ilâhî olan ile beşerî olanın yeniden-birleştiği Yahudi-Hıristiyan sembolik hareketiydi. Bireysel düzlemde, doğuş zamanı zarfında yaşanan bu tecrübe silsilesi, kadîm sır / gizem dinlerinin ölüm-yenidendoğuş tecrübesine intisabı / katılmayı ziyadesiyle andırıyordu -hatta, bu intisap tecrübesiyle esas itibariyle özdeş görünüyordu.

*Son olarak, *felsefî* düzlemde, bu tecrübe, Yenieflatuncu-Hegelci-Nietzscheci yaklaşım olarak adlandırılabilecek, arketipe dayalı olarak yapılandırılan ezelî Birlik'ten, artan bir karmaşıklıkla, çoğullaşmayla ve münferitleşme / ayrışmayla madde'ye südûr / nüfûz etmek sûretiyle -hem Nietzscheci, hem de Hegelci anlamlarda Tanrı'nın ölümü demek olan- mutlak bir yabancılaşma hâliyle gerçekleşen diyalektik bir olgunlaşma olarak idrak edilebilirdi; bu tecrübenin sonunda, bireysel yönelimi hem yok eden, hem de tahakkuk ettiren kendi kendine yeter bir Varlık'la bütünleşme ve yeniden-birleşme tecrübesi teşekkül ediyordu.

Bu çok katmanlı tecrübe silsilesi, birbirinden farklı, oldukça değişik önemli meseleler için geçerliydi; ancak ben burada bizim çağdaş entelektüel durumumuz açısından özellikle önemli gördüğüm bu tecrübenin epistemolojik sonuçlarını tartışmak niyetindeyim.[37] (7)

37 Grof'un gebelik öncesi tecrübeye ilişkin olarak geliştirdiği k[illegible]k delil, Freud'çü lineer-mekanistik bir nedenselliğe dayanan yaklaşımıyla ka[illegible]ıştırılmamalı ve dolayısıyla bu açıdan

Zira bu delilin sunduğu perspektif açısından bakıldığında, modern bilinci yönlendiren ve tanımlayan -modern bilinci *oluşturan*, genellikle mutlak olduğu varsayılan, herhangi bir "gerçekçi" dünya perspektifinin ve tecrübesinin temeli olarak sorgusuz sualsiz benimsenen- bu temel özne-nesne dikotomisinin, anne ile başlangıçtaki ayrışmamış organizmik birlik bilincinin, tabiata *iştirak mistiğinin* fazlasıyla büyüdüğü, tahrip olduğu ve yok olduğu çözülmemiş insanın doğum travmasıyla irtibatlı spesifik bir arketipal durumda kök saldığı görülüyor.

İşte burada, hem bireysel düzlemde, hem de kolektif düzlemde, modern düşünce ve zihni/yeti/n köklü düalizminin yegâne kaynağı bulunabilir: Tabi-

---

yanlış anlaşılmamahdır. Freud'a göre, tıpkı çocukluk Ödipal travmasının geleneksel psikanalistlerce spesifik psikolojik semptomlar ürettiği fikrinde olduğu gibi, bireyin doğum travması da mekanik olarak spesifik psikolojik ve zihnî problemler üretir. Oysa Grof'un sözkonusu delili, bireyin doğum sürecinden kurtulmasının, psişe'nin bireysel ve kolektif düzlemlerde sürgit etkileşim hâline girdiği, daha kapsamlı, kişi-ötesi, arketipal ölüm ve yenidendoğum sürecine katılmasına aracılık ettiği gözlenen arketipal bir nedensellik formu olarak adlandırılabilir. Gebelik öncesi sürecin, kaçınılmaz olarak, bireyin orijinal biyolojik doğum tecrübesinde köksalmadığı ya da buna indirgenemeyeceği anlaşılıyor. Aksine, biyolojik doğumun bizatihî kendisinin, ya dînî ritüelde (şahsî "karanlık ruh gecesi" tecrübesinde olduğu gibi) kendiliğinden ya da tecrübî psikoterapide gözlendiği gibi gebelik öncesi süreci tecrübe edenlerce doğrudan yaşanan arketipal gerçekliği daha doğrudan ihata ettiği gözleniyor. Burada doğum tecrübesi, nihâî kök, kapalı bir sistemde sözkonusu olan indirgemeci bir mesele olarak görülmez; aksine, şahsî ve şahıs-ötesi gerçeklikler arasında tecrübeyi aşan bir nokta, bir uç eksen olarak görülür.

Dolayısıyla Grof'un delili, lineer-mekanistik nedenselliğe dayanan konvansiyonel modern bilimsel algılama biçiminin önerdiğinden çok daha karmaşık bir nedensellik anlayışı sunar ve diğer pek çok alanda son zamanlarda elde edilen veriler ve geliştirilen teorilerle uyumlu bir şekilde, katılımcı, yapılaştırıcı, amaçlı nedensellik formları kavrayışına işaret eder; böylelikle, nitelik bakımından klasik Eflatuncu ve Aristocu arketipal, formel ve nihâî nedenlilikler nosyonlarına ve yanısıra da daha sonraki Jung'cu arketip anlayışına daha yakındır. Bu epistemolojinin düzenleyici ilkeleri, nitelik bakımından kökten çok katmanlı, sembolik ve lineer bir görünümden uzaktır; böylelikle son on yıllarda, Owen Barfield, Norman O. Brown, James Hillman ve Robert Bellah gibi birbirinden farklı yönelimlere ve ilgilere mensup düşünürlerce geliştirilen metafizik temeller üzerinden yükselen dualistik olmayan bir ontoloji önerir.

at ile insan, zihin ile madde, ben ile öteki, tecrübe ile gerçeklik arasındaki her şeyi ihata eden dünyadan geri dönülemez bir şekilde ayrılan nüfûz edici ayrı/şmış bir ego / benlik duygusu. Yine, zamanlarüstü her şeyi ihata eden ve kucaklayan tabiatın dölyatağından acı ve ıstırap dolu ayrılış; insanın ben-idrakinin gelişmesi; varlığın dölyatağıyla irtibatın kopması; Cennet'ten kovulma; zamana, tarihe ve maddîliğe "sürülme"; kozmosun ulvîliğini yitirmesi; hasmâne gayr-ı şahsî / insansızlaşmış güçler dünyasına topyekûn gömülme duygusu işte burada gizlidir. Dahası, nihâî olarak kayıtsız, hasmâne, meçhûl bir evren tecrübesi işte burada sözkonusudur.

Yine insanın kendisini tabiatın gücünden kurtarmak, tabiat güçlerine hâkim olmak ve onları kontrol etmek, hatta tabiattan intikam almak için zorunlu ve saplantılı bir mücadele vermesi de işte burada mevcuttur. münferit benlik'in kolektif dölyatağından çıkmasına kaçınılmaz olarak eşlik eden her şeyi "tüketen" ölüm bilinci ve korkusunda kök salan kontrol ve hâkimiyeti kaybetme aslî korkusu da yine burada gizlidir. Ama hepsinden de önemlisi, ben ile dünya arasındaki derin epistemolojik ve ontolojik kopuş duygusu da yine burada karşımıza çıkar.

Bu temel epistemolojik ve ontolojik kopuş duygusu [algısı], daha sonra, modern düşüncenin ve zihni/yeti/n meşrûlaştırılan yorumlayıcı ilkelerinin içinde yapılandırılmıştır. Epistemolojik ve ontolojik kopuşa dayalı modern akılcı ben'i sistematik olarak ilk kez formülleştiren Descartes'ın, aynı zamanda Kopernikçi devrimin mekanistik kozmos algısını da ilk kez sistematik olarak formüle eden kişi olması hiç de tesadüfî olmasa gerektir.

Müstakil insanlık tarafından araştırılmak zorunda olan bağımsız bir dış dünya varsayımıyla; kozmostaki manevî nitelikleri reddetmesiyle; tabiatı icabı herhangi bir mânânın ya da gâyenin varlığını inkâr etmesiyle; somut gerçekliklerin dünyasını tekdüze, düzmantıkla yorumlama talebiyle modern bilimin temel *a priori* kategorileri ve öncülleri, bütün bu özellikleriyle, kutsîlikten arındırılmış ve yabancılaşmış bir dünya tasavvurunun inşasını temin eder, teminat altına alırlar. Hillman'ın da vurguladığı gibi: "Bir hipotezi desteklemek için bir araya topladığımız delil/ler ve bu hipotezi ortaya atmak için kullandığımız retorik, bizim içinde var olduğumuz, içinde yaşadığımız arketi-

pal takımyıldızının hâlihazırda bir parçasıdır... Veri kalıbında bulduğum 'objektif' fikir de ayrıca kendisi aracılığıyla bu veriyi gördüğümüz 'sübjektif' bir fikirdir."[38] (8)

Bu perspektiften bakıldığında, modern zihni/yeti yönlendiren ve yöneten, yanısıra da modern bilimsel başarıyı besleyen ve gerçekleşmeye zorlayan Kartezyen-Kantçı varsayımların, (gerçekliğin opaque / donuk, dümdüz, objektif ve yabancı bir şekilde algılandığı insan bilincini seçerek, belli bir süzgeçten geçirerek şekillendiren bir tecrübe kalıbı olan) güçlü bir arketipal gestalt'ın / hâl'in hâkimiyetini yansıttığı görülür. Kartezyen-Kantçı paradigma, dünyayı ulvîlikten arındırılmış, insanı da ego'dan koparılmış bir şekilde yapayalnız terk eden, birleştirici esrarengiz gerçekliğin derinliklerine ilişkin yaşanan tecrübenin sistematik olarak yok edildiği bir bilinç durumunu hem ifade eder, hem de onaylar. Bu tür bir dünya tasavvuru, deyim yerindeyse, bir tür epistemolojik ve metafizik kutu'dur; arketipal doğum sürecinin kapanmasını yansıtan hermetik olarak [hava ve su geçirmeyecek kadar] kapalı bir sistemdir. Sanki tekbenci bir balonun veya kabarcığın içinde varoluyormuşçasına insan bilincinin kuşatıldığı ve sınırlandırıldığı spesifik bir arketipal alanın gelişkin bir ifadesidir bu.

Burada karşımıza çıkan büyük ironi, elbette ki, modern zihni/yeti/n buna inandığı zaman kendisini bütün antropomorfik / insan biçimci yansıtmalardan en fazla arındırmış olması; yine dünyayı, aktif bir şekilde, bilinçdışı, mekanistik ve gayr-ı şahsî bir mevcûdiyet olarak yorumladığı zaman, işte o zaman, dünyanın tastamam insan zihninin seçmeci bir inşası olması yakıcı gerçeğidir. İnsan zihni, bütün'den, bütün bilince dayalı aklını / zekâsını, anlamı ve gâyeyi söküp atmış ve bütün bunların ancak kendisi tarafından gerçekleştirilebileceğini iddia etmiş, sonra da bunları bir makina olarak gördüğü dünyaya yansıtmıştır.

Oysa, Rupert Sheldrake'in de dikkat çektiği gibi, bu tam da, nihâî antropomorfik yansıtmasının ta kendisidir: İnsan yapımı bir makina; yani gerçekte tabiatta da bulunmayan bir şey. Bu açıdan bakıldığında, insan zihninin için-

38 James Hillman, *Re-Visioning Psychology*, New York: Harper & Row, 1975: 126.

de dünyaya yansıtılan, ya da daha doğru, daha tam bir ifadeyle, dünyadan sökülüp atılan şeyin, modern zihni/yeti/n kendi gayr-ı şahsî / insansızlaşmış ruhsuzluğundan başka bir şey olmadığı apaşikâr bir şekilde görülecektir.

Bununla birlikte, modern zihni/yeti/n münferit beni dünya ile yeniden irtibatlayan, böylelikle düalist dünya tasavvurunu çözen arketipal güçlere ve gerçekliklere girebilmesine aracılık etmek, Freud ve Jung tarafından kurulan gözkamaştırıcı bir şekilde çığır açan bir gelenek olan derinlik psikolojisinin kaderi ve yükü olmuştur. Gerçekten de, geriye dönüp şöyle bir bakıldığı zaman, bu gerçekliklere dair modern zihinde bir bilinç oluşturacak şeyin, derinlik psikolojisinden başka bir şey olamayacağı görülecektir: Eğer arketip alanı'nın varlığı, yüksek kültüre ait felsefede, dinde ve bilimde kabul edilmemiş olsaydı, o zaman, bu, hiç şüpheniz olmasın ki, psişe'nin yeraltı dünyasından yeniden-ortaya çıkacaktı.

L. L. White'ın da dikkat çektiği gibi, bilinçaltı fikri, ilk kez, Batı düşünce tarihinde, handiyse Descartes'ın zamanından hemen sonraki süreçte ortaya atılmış ve sürgit artan bir rol oynamış ve nihayet Freud'a gelinceye kadar yavaş yavaş bir yükseliş seyri izlemişti. Ve 20. yüzyıl başlarken Freud, dünyaya, *Rüyaların Yorumu* başlıklı kitabını sunduğu zaman, kitabına, her şeyi yeteri kadar ve özlü bir şekilde özetleyen Virgil'den yaptığı bir alıntıyla giriş yapmıştı: "Eğer yukarıdaki Tanrıları hizaya getiremezsem, o zaman, Cehennem katmanlarını harekete geçiririm." Ve tabiî bunun bedeli, yukarıdan olmasa bile aşağıdan ödenmişti kaçınılmaz olarak.

Böylelikle, modern durum, her şeyi ihata eden, kucaklayan tabiatın dölyatağından insanın kurtulması, özerkleşmesi, kolektif kaynaktan ayrılarak münferitleşmesi, yalnızlaşması yönünde Prometeci bir hareket olarak başlar; ama yine de, Kartezyen-Kantçı durum, yavaş yavaş ve kaçınılmaz bir şekilde Kafka-Beckett benzeri bir varoluşsal tecrit ve "saçmalığa", bir tür yapısökümcü çılgınlığa yol veren, yol açan tahammül edilmesi zor bir a'raf, bir iki arada bir derede kalma durumuna evrilir. Ve burada bir kez daha bu varoluşsal a'raf, doğum yapan annenin içindeki bebeğin durumunu yakından yansıtır: Bakıp besleyici anneyle müşterek bir hayatta birleştikten, her şeyi kavrayan bu destekleyici eşsiz dünyanın merkezinde, bu dölyatağında büyüyüp geliştikten

ama öte yandan da artık şimdi bu dölyatağı tarafından sıkıştırılmış, yüz üstü bırakılmış, itilmiş, kakılmış ve muazzam bir kafa karışıklığı ve endişe hâline atılmış ve böylelikle bu dünyaya yabancılaşmıştı: Derin travmatik şiddet durumun ifadesi olan ama aslâ açıklanması mümkün olmayan bir insicamsızlık, bir tedirginlik, bir ürperti ve bir tutarsızlık hâli.

Bununla birlikte, bir yandan, ezelî birlik ile, öte yandan da, doğum işlemi ve özne-nesne dikotomisi arasındaki bu a'raf tecrübesi, bu diyalektik yaşantı, beklenmedik bir şekilde üçüncü bir durumu ortaya çıkarır: Münferitleşmiş ben'in evrensel dölyatağıyla kurtarıcı bir yeniden-birleşmesi hâli. Böylelikle, bebek doğar, annesi tarafından kucağına alınır: Uzun bir ayrılık yolculuğundan sonra "ev"e yeniden dönmek üzere yeraltı dünyasından özgürlüğüne kavuşmuş kahraman ortaya çıkar. Münferit olan ile evrensel olan bir araya gelir, birleşir. Acı, yabancılaşma ve ölüm, artık doğum için, benliğin inşası için zorunlu olarak görülür: *Ey Mutlu Günah!* Esas itibariyle anlaşılamaz, idrak edilemez olan bir durum, artık bundan böyle daha kapsamlı, daha derin bir anlaşılabilirlik, idrak edilebilirlik bağlamında zorunlu bir unsur olarak kabul edilir. Diyalektik tahakkuk etmiş, yabancılaşma telafi edilmiştir. Varlık'tan kopuş, nihayet sükûn bularak sona ermiştir. Dünya, ezelî ulvîliğinde ve büyüleyiciliğinde yeniden-keşfedilmiştir. Müstakil münferit ben, vücûda gelmiş ve varlığının temeli ile yeniden-birleşmiştir artık.

Dünya Tasavvurlarının Gelişimi

Bütün bunlar, daha sofistike, daha kapsamlı bir başka perspektifin mevcudiyetine işaret eder. Kartezyen-Kantçı epistemolojik konum/lanma, modern zihni/yeti/n hâkim paradigması olmasına rağmen, yine de tek paradigma değildi. Zira tam da Aydınlanma'nın Kant'ta felsefî zirve noktasına ulaştığı sıralarda, (önce Goethe'de, onun tabiatın formlarına ilişkin yaptığı incelemelerde görülen, sonraları Schiller, Schelling, Hegel, Coleridge ve Emerson tarafından yeni yönelimler kazandırılarak geliştirilen ve bir asır öncesinde de Rudolf Steiner tarafından bir hayli derinleştirilen) radikal olarak farklı bir epistemolojik perspektif ortaya çıkmaya başlamıştı. Bütün düşünürlerin her biri, bu gelişmekte olan alternatif epistemolojik perspektife kendilerine özgü şekil-

lerde vurgu yapıyordu; ama hepsi için müşterek olan nokta, insan zihninin "dünya" ile ilişkisinin nihâî olarak düalist / ikili değil, bilakis iştirak edici, katılımcı bir ilişki olduğu şeklindeki temel fikirdi.

Bu alternatif kavrayış biçimi, özü itibariyle, Kantçı epistemolojiye karşı çıkmıyordu; daha ziyade onun ötesine gidiyor ve böylelikle onu daha kapsamlı ve daha derinlikli bir insan bilgisi algısının içinde bir yere yerleştiriyordu. Bu yeni kavrayış biçimi, dünyaya dâir bütün insan bilgisinin bir anlamda sübjektif ilkeler tarafından belirlendiği şeklinde özetleyebileceğimiz Kant'ın eleştirel felsefesinin ve fikrinin geçerliliğini bütünüyle kabul ediyordu; ama bu ilkeleri nihâî olarak ayrılmış insan öznesine ait olan ve dolayısıyla insan biliş'inden bağımsız bir dünyada temellenmeyen ilkeler olarak kabul etmek yerine, bu iştirakçi, katılımcı kavrayış biçimi, bu sübjektif ilkelerin, gerçekte dünyanın kendi varlığının bir ifadesi ve insan zihninin ise son kertede dünyanın kendi-kendini ifşa etme sürecinin bir organı olduğunu kabul ediyorlardı.

Buna göre, tabiatın aslî hakîkati, ayrılmış, kendi kendine yeter ve kendi içinde tam olan, dolayısıyla insan zihninin tabiatı "objektif" olarak inceleyebileceği ve onu dışarıdan kaydedebileceği bir hakîkat değildir. Aksine, tabiatın kendini ifşa etme hakîkati, yalnızca insan zihninin aktif iştirakiyle gerçekleşir. Tabiatın hakîkati, sadece fenomenal [zâhirî, görünüşlerden ibaret] değildir; ayrıca bağımsız ve objektif de değildir. Aksine, tabiatın hakîkati, bizzat insanın biliş eylemi vasıtasıyla vücûda gelen bir şeydir. Tabiat, kendisine, insan zihni vasıtasıyla anlaşılır, idrak edilir hâle gelir.

Bu açıdan bakıldığında, tabiat, her şeye nüfûz eder ve insan zihni, bütün gerçekliği ve gerçekleştirim gücüyle, bizatihî tabiatın aslî varlığının bir ifadesidir. İşte dünyanın derin hakîkatinin ortaya çıkması, ancak insan zihninin kendi içindeki disipline edilmiş muhayyilenin bütün güçlerini aktif bir şekilde gün ışığına çıkarmasından ve ampirik gözlemini arketipal fikirle doyma noktasına ulaştırmasından sonra imkân dâhiline girer. Dolayısıyla gelişmiş bir iç / derûnî hayat, insan biliş'i için vazgeçilmezdir. En derinlikli ve en sahici / otantik ifadesinde, entelektüel muhayyile, kendi fikirlerini, sadece beynin tecrit edilmiş bir köşesinden tabiata yansıtmakla yetinmez. Aynı zamanda, muhayyile, kendi iç derinliklerinden gelen fikirlerle tabiatın içindeki yaratı-

cı süreçle doğrudan ilişki ve irtibat kurar, bu süreci kendi içinde tahakkuk ettirir ve tabiatın hakîkatini bilinçli bir ifadeye dönüştürür.

Bu nedenledir ki, tahayyüle dayalı sezgi, sübjektif bir çarpıtma değildir; aksine, düalist algılamayla bir kenara kaldırılıp atılan bu hakîkatin aslî bütünlüğünün insan tarafından tahakkuk ettirilmesidir. İnsanın muhayyilesi, bizatihî dünyanın kendinde mündemiç olan bu hakîkatin bir parçasıdır; bu olmaksızın, dünya, bir anlamda, eksiktir, arızalıdır. Kritik edilmeden önceki insan bilgisi kavrayışı ile Kant-sonrası kritik edilmiş insan bilgisi kavrayışından oluşan her iki temel epistemolojik düalizm de burada karşılaştırılmış, dengelenmiş ve sentezlenmiştir. İnsan zihni, bir yandan, yalnızca dış gerçekliğe "tekabül edecek" kavramlar üretmekle kalmaz, öte yandan da, kendi düzenini dünyaya basitçe empoze etme yoluna da gitmez. Dolayısıyla, dünyanın hakîkati, kendisini, insan zihni içinde ve insan zihni vasıtasıyla tahakkuk ettirir.

Goethe, Hegel, Steiner ve diğerleri tarafından farklı şekillerde geliştirilen bu iştirakçi / katılımcı epistemoloji, naif *katılımcı mistik* bir geri dönüş olarak görülemez basitçe; aksine ezelî ayrışmamış bilinç'ten düalist yabancılaşma vasıtasıyla gerçekleştirilen uzun bir gelişim çizgisinin diyalektik sentezi olarak görülebilir. Dahası, bu alternatif epistemoloji, postmodern bilgi kavrayışı ile de yakın ilişki kurar ama onun ötesine geçer. Burada, insan biliş'inin yorumlayıcı ve inşa edici niteliği kabul edilir ama tabiatın insan varlığı ve insan zihni ile "samîmî", etle tırnak gibi iç içe geçmiş ve her şeye nüfûz eden ilişkisi, Kantçı epistemolojik yabancılaşmanın sonuçlarının bütünüyle üstesinden gelinmesine izin verir ve imkân tanır.

İnsan ruhu, tabiatın fenomenal / zâhirî düzeninin yalnızca reçetesini sunmakla kalmaz; aynı zamanda, tabiatın ruhu da, (insan zihni, bütün -zihnî / entelektüel, irâdî, hissî, duyuya dayalı, muhayyileye dayalı, estetik, ilâhî tecellîye dayalı- melekelerini tam olarak kullandığı zaman) insan zihni vasıtasıyla *kendi* düzenini ifşa eder. Bu tür bir bilgide, insan zihni, tabiatın yaratıcı faaliyetinin içinde "hayat bulur".

Ardından, insanın dili, kâinâtın ifşa edici anlamını yansıtan daha derin bir hakîkatte kök salan bir olgu olarak kabul edilir. İnsan aklı / intellect'i vasıtasıyla, bütün münferitliği, bağımlılığı ve mücadelesiyle, dünyanın gelişen

düşünce-muhteva'sı, bilinçli bir derinleşme gerçekleştirmeyi başarır. Evet, dünyanın bilgisi, zihnin sübjektif katkısıyla yapılandırılır; ama bu katkı, gâyelilik bakımından kâinâtın kendi kendini ifşası için davet edilir. İnsan düşüncesi, dünyadaki kullanıma-hazır objektif gerçekliği yansıtmaz, yansıtamaz; daha ziyade dünyanın hakîkati, kendi varoluşunu, insan zihninde vücûda geldiği zaman tahakkuk ettirir. Nasıl ki bir bitki, gelişiminin belli bir aşamasında çiçeklenirse, aynı şekilde, kâinât da insan bilgisinin yeni aşamalarını gün ışığına çıkarır. Ve Hegel'in de altını çizdiği gibi, insan bilgisinin gelişimi, dünyanın kendi kendini ifşasının gelişimidir.

Bu tür bir perspektif, elbette ki, Kartezyen-Kantçı paradigmanın ve dolayısıyla modern bilincin epistemolojik olarak icbar edilen, "dayatılan" a'rafının, iki arada bir derede kalmışlık durumunun mutlak olmadığına işaret eder. Ancak eğer bu katılımcı epistemolojiyi alıp da Grof'un doğum zamanı zarfındaki tecrübe silsilesi ve bunu belirleyici arketipal diyalektiği ile birleştirirsek, o zaman, daha şaşırtıcı bir sonuca varırız: Varacağımız şaşırtıcı sonuç, Kartezyen-Kantçı paradigmanın ve aslında modern bilinç tarafından gelinen bütün bir yabancılaşma yöneliminin, basitçe bir hata, talihsiz bir beşerî sapma, insanın körlüğünün apaşikâr bir tezahürü olmadığı; aksine, salt beşerî olanın ötesindeki güçler tarafından dayatılan daha derin bir arketipal sürecinin yansıması olduğu neticesi olacaktır.

Zira bu görüşe göre, modern zihin tarafından tecrübe edilen güçlü tasavvur büzülmesi ve daralması, tabiatın kendini ifşasının otantik bir ifadesi, sürgit gelişen bağımsız insan zihni vasıtasıyla gerçekleştirilen bir süreç ve şimdi oldukça kritik bir noktaya ulaşan bir dönüşüm aşamasıdır. Bu perspektiften bakıldığında, Kant'tan ve Aydınlanma'dan devşirilen bu düalist epistemoloji, Goethe'den ve Romantizm'den gelen katılımcı epistemolojinin basitçe bir zıddı değildir; aksine, onun önemli bir alt-set'idir, insan zihninin gelişiminin zarûrî bir aşamasıdır. Ve eğer bu doğruysa, uzun süreden bu yana [Demokles'in kılcı gibi] tepemizde asılı duran felsefî paradokslar, şimdi temizlenebilir, demektir.

Tartışmanın bu noktasında, özellikle önemli bir alan üzerinde odaklanacağım. Çağdaş epistemolojideki en heyecan verici çalışmalardan pek çoğu, bilim

felsefesinden, özellikle de Popper, Kuhn ve Feyerabend'den gelmiştir. Ne ki, bilimsel bilginin izafî ve radikal olarak yorumlayıcı mâhiyeti pek çok bakımdan gün ışığına çıkaran bu çalışmalara rağmen ya da daha doğru bir ifadeyle, bu çalışmalar nedeniyle, bilim felsefecileri, biri Popper'a, diğeri de Kuhn'a ve Feyerabend'e ait iki tedirgin edici açmazla karşı karşıya kalmışlardır.

Popper'la birlikte, Hume ve Kant'ın karşı karşıya kaldığı bilimsel bilgi problemi göz kamaştırıcı bir şekilde vuzuha kavuşturulmuştu. Tıpkı modern zihn/iyet için olduğu gibi, Popper için de, insan, dünyaya yabancı olarak yaklaşır; ama izahata susayan, mitler, hikâyeler, teoriler icat etme kabiliyeti olan ve bunları test etme gönüllülüğü ile hareket eden bir yabancı. Kimi zaman şans eseri olarak, gece gündüz demeden yoğun çalışma neticesinde ve pek çok hatadan sonra bir mitin işlediği ve işlev gördüğü anlaşılır. Teori, olguları kurtarır; şanslı bir tahmindir bu. Ve zaman zaman kesinlik ve buluşçuluğun talihli bir şekilde bir araya gelmesiyle, insan idrakinin, ampirik dünyada, en azından geçici olarak bütünüyle işlediği, işe yaradığı gerçeğine ulaşılması da, bilimin büyüklüğünü gösterir.

Ancak işte tam da bu noktada, Popper'ın zihnini kemiren bir dizi soru beliriverir kafasında: İyi de, nihayet, başarılı kesişmeler, başarılı mitler nasıl mümkün olur? Eğer test edilen bir yansıtılmış mitler meselesi ise, insan zihni gerçek bilgiyi nasıl elde eder öyleyse? Bu mitler nasıl olur da her zaman iş yapar, iş başı yapar ve iş başındadır? Eğer insan zihninin *a priori* hakîkate nüfûz etmesi sözkonusu değilse ve yine eğer bütün gözlemlere dünya hakkında kesinleşmemiş varsayımlar sirayet etmişse, bu durumda, bu zihin, gerçek başarılı bir teoriyi nasıl gerçekleştirebilir ki?

Popper, bu soruya ve bütün diğer sorduğu sorulara, sonunda, her şey bir "şans eseri"dir diyerek cevap vermiştir; fakat bu cevap kendisini hiç bir zaman tatmin etmemiştir. Zira bir *yabancı*'nın muhayyilesi, kendi içinde, (bütün bir uygarlığın -Newton'la olduğu gibi- üzerine bina edildiği ampirik dünyada harikulâde bir şekilde işleyen) yalnızca bir miti bulmak durumunda kalsın ki? Bir hiç'ten nasıl oluyor da bir şey vücûda gelebiliyor?

Ben bu muammanın tek bir makul cevabı olduğuna inanıyorum; ve bu da, biraz önce hulâsâ ettiğimiz katılımcı epistemoloji tarafından işaret edilen bir

cevaptır: İnsan zihninin bilgi arayışı yolculuğu sırasında ürettiği cesur varsayımlar veya tahminler ile mitler, nihâî olarak katışıksız bir beşerî kaynaktan ziyade daha derin bir şeyden gelir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, bunlar, bizzat tabiatın kendisinin dölyatağından, insan zihni ve insan muhayyilesi vasıtasıyla tedrîcî olarak ifşa ettiği hakîkati gün ışığına çıkaran evrensel bilinç'ten gelir.

Buna göre, bir Kopernik'in, bir Newton'ın ya da bir Einstein'ın teorisi, basitçe bir *yabancının* şansından kaynaklanmaz; aksine, insan zihninin kozmosla köklü bir akrabalığını yansıtır. İnsan zihninin, kâinâtın ifşa edici anlamının taşıyıcısı olarak oynadığı merkezî rolü yansıtır. Bu görüşe göre, postmodern şüphecinin de, pereniyal / ezelî hikmet filozofunun da, modern paradigmanın nihâî olarak herhangi bir kozmik temelden yoksun olduğu şeklindeki müşterek kanaatleri doğru değildir. Zira modern paradigmanın bizatihî kendisi, daha muazzam bir gelişim sürecinin bir parçasıdır.

Burada ayrıca Kuhn'un önümüze bıraktığı temel probleme bir çözüm de önerebiliriz: Bu problem şudur: Eğer paradigmalar nihâî olarak ölçümlenemezse ve kesin olarak kıyaslanamazsa, bu durumda, bilim tarihinde bir paradigma diğerlerine neden tercih edilegelmiştir? Kuhn'un kendisinin de işaret ettiği gibi, her paradigma, kendi verisini yaratma ve bilim adamları da son derece kapsamlı ve kendi-kendini meşrûlaştırıcı bir şekilde bu verileri kendilerine özgü şekillerde yorumlama biçimi geliştirme temayülü gösteriyorlar; ki, sonuçta, farklı paradigmaların içinde çalışan bilim adamlarının, büsbütün farklı dünyalarda yaşadıkları gerçeğiyle karşı karşıya kalıyoruz. Her ne kadar belli bir bilimsel yorumcular cemaatine, bir paradigma, diğerinden daha üstün görünüyor olsa da, eğer her bir paradigma, kendi veri tabanını kendisi tayin ediyor ve doyma noktasına ulaştırıyorsa, bu durumda, bir paradigmanın diğerinden üstünlüğünü haklılaştırmanın bir yolu [ve mantığı] yoktur. Dahası, bilim adamları arasında, evrensel bir kıyaslama kıstası olarak kullanılabilecek -kavramsal kesinlik gibi, tutarlılık gibi, derinlik gibi, sadelik gibi, yanlışlamalara direnç göstermek gibi, diğer uzmanlık alanlarında kullanılan teorilerle uyumlu olmak gibi, yeni araştırmalarda verimlilik sağlamak gibi- müşterek bir ölçü, ölçümleme ölçütü ya da ortak değer konusunda herhangi bir konsensüs de mevcut de-

ğildir. En önemli olduğu kabul edilen bir değer, bir bilimsel dönemden diğerine, bir disiplinden bir başka disipline, hatta aynı araştırma gruplarının kendi aralarında bile farklılık arzeder. O hâlde, eğer her bir paradigma, son kertede, farklı yorum biçimlerine, farklı veri setlerine ve farklı bilimsel değerlere göre selektif / tercihli olarak belirleniyor ve farklılık arzediyorsa, bu durumda, bilimsel bilginin gelişmesini ne'yle ve nasıl izah edeceğiz?

Kuhn, bu probleme, nihâî noktada, kararın, nihâî haklılaştırmanın temelini sunan mevcut bilimsel cemaat tarafından verildiğini söyleyerek açıklık getirmiştir her zaman. Bununla birlikte, pek çok bilim adamının da şikâyet ettiği gibi, Kuhn'un bu cevabı, bilimsel çabayı tam da temelinden yerle bir ettiği, böylelikle de, bilimsel yargıyı sübjektif olarak çarpıtan sosyolojik ve kişisel faktörlerin insafına terk et iği gözleniyor. Ve gerçekten de, tıpkı bizzat Kuhn'un kendisinin de gösterdiği gibi, çoğu şuuraltına dayanan -pedagojik, sosyo-ekonomik, kültürel, psikolojik- pek çok nedenle, bilim adamları, genel olarak, pratikte hâkim paradigmayı esaslı bir şekilde sorgulamazlar ya da bir paradigmayı diğer alternatifleri le sınama yoluna gitmezler. Çünkü tıpkı herkes gibi bilim adamları da ken ilerine özgü inançları olan ve bu inançlarına bağlı insanlardır.

Peki, bu durumda, bilimin b paradigmadan diğerine doğru ilerleyişini nihâî olarak açıklayan şey nedir, öyleyse? Bilimsel bilginin gelişiminin, "hakikat"le herhangi bir ilişkisi var ıdır; yoksa bütün bunlar, yalnızca sosyolojinin marifetleri veya yan ürünle midir? Ve Feyerabend'in paradigmalar savaşındaki "her şey gider / her şe mübah" mottosuyla birlikte, daha köklü ve esaslı bir şekilde sormak gerek e: Eğer *her şey giderse*, neden diğeri değil bu *gitmek / mübah olmak / kabul edil ek* zorunda olsun ki? Neden herhangi bir paradigma üstün olarak benimsen yor ki? Eğer her şey gidiyorsa, neden bazı şeyler "gitmez" [onaylanmaz, kabu edilmez] oluyor ki, o zaman?

Burada benim önermeye çal ığım cevap, bilim tarihinde ortaya çıkan bir paradigmanın, devam edegelen kolektif psişe'nin cârî / geçerli arketipal durumuyla uyuşması durumunda, üs n, doğru ve geçerli bir paradigma olarak kabul edildiği şeklinde bir cevaptı Bir paradigmanın daha fazla veriyi, çok daha önemli verileri hesaba katıyo olmasının, çok daha uygun, tutarlı, insicam-

lı, atraktif görünüm arzetmesinin nedeni, o paradigmanın, gelişiminin o ânında cârî olan kültüre ya da o zaman diliminde yaşayan kişiye arketipal olarak daha fazla uyuyor olmasıdır. Ve bu arketipal gelişimin dinamiklerinin, *perinatal* sürecin[39] dinamikleriyle temelde benzerlik arzettiği gözleniyor. Kuhn'un normal bilim'le başlıca paradigma devrimleri arasında sürgit varolan diyalektiğe ilişkin yaptığı tasvir, Grof'un perinatal dinamiklere ilişkin yaptığı tasvirle çarpıcı paralellikler arzediyor: Bilgi arayışı, her zaman belli, verili bir paradigma içinde, -entelektüel olarak besleyici bir yapı sunan, büyümeyi, artan kompleksiteyi ve derinliği mümkün kılan bir dölyatağı- kavramsal bir matriks içinde gerçekleşir; bu süreç, sözkonusu yapının, çözümlenemez çelişkilerle karşı karşıya bıraktıran gerilim üreten bir sınırlamaya, bir daral/t/maya, bir hapishaneye dönüştüğü bir tecrübe yaşayıncaya kadar tedrîcî olarak sürer gider ve nihayet krizin eşiğine gelinir.

İşte tam bu noktada, esinleyici, Promete ruhlu bir dâhî, ufukta beliriverir ve bilimsel ruha dünyayla kognitif olarak irtibat kuran -yenileyici bir ilişki gerçekleştiren- yeni bir anlam katan taze bir vizyon, kanatlandırıcı bir ruh üfler ve böylelikle yeni bir paradigma doğar. Tıpkı Newton'ın "Düşüncelerimden ötürü sana şükran borçluyum, Ey Tanrım!" şeklindeki haykırışında olduğu gibi, bu tür dâhîlerin yaşadıkları entelektüel başarıyı derinlikli bir ilham, ilâhî yaratıcı ilkenin bizatihî kendisinin bir tecellîsi olarak tecrübe etmelerinin nedenleri işte burada gizlidir. Zira insan zihni, içeriden, insanın iç dünyasından fışkıran, içten içe dışarı fırlamak için can atan aydınlatıcı arketipal yolu izler.

Yine ister Aristocu paradigma olsun, isterse Newtoncı paradigma olsun, aynı paradigmanın kimi zaman bir özgürleşme, kimi zamansa bir sınırlanma, bir hapsolma olarak algılanmasının nedenleri de burada gizlidir. Çünkü her yeni paradigmanın *doğuşu*, beslenme, büyüme, kriz ve silbaştan yaşanan bir

39 perinatal: kısaca, doğum öncesi ve sonrası ana-çocuk sağlığı, anlamına geliyor. Ama hekimlikte, gebelikten önce, gebelik sırasında ve sonrası çocuk doğumuyla ilgili bakıma, imkânlara, şartlara ve diğer durumlara verilen ad: Kısırlık tedavisi, genetik inceleme, gebe kadının ve doğumun izlenmesi, yeni doğan ve süt bebeklerinin bakım ve izlenmesi, olarak adlandırılıyor (çev. notu).

devrim süreci olarak gerçekleşen yeni bir kavramsal matriksteki bir *kavrayış*'tır aynı zamanda. Her paradigma, sürgit gelişen evrimci sürecin bir aşamasıdır ve bu süreç, hedefini tamamladığında ve nihâî noktasına ulaştığında, o manevî, ilham ve coşku verici özelliğini yitirir, taşma özelliğini kaybeder ve baskılayıcı, sınırlayıcı, dondurucu (opaque), mutlaka aşılması, üstesinden gelinmesi gereken bir şeye dönüşür; ama öte yandan da, yavaş yavaş ortaya çıkan yeni bir paradigma, taze, ışıltılı, anlaşılabilir bir dünyanın doğuşunu haber verdiği için özgürleştirici bir nitelik arzeder.

İşte bu nedenledir ki, büyüsünü ve büyüleyiciliğini yavaş yavaş yitiren Aristo'nun, Batlamyus'un ve Dante'nin sembolik olarak birbirini andıran o kadîm yermerkezli dünyası, belli bir noktadan sonra, çelişkilerle dolu, sorunlu bir dünyaya dönüşüverir ve bu eski dünya / âlem algısının yerini, Kopernik'in ve Kepler'in yepyeni coşku ve heyecan kaynağı olan güneş-merkezli kozmos algısına terk eder. Ve paradigma değişimlerinin evrimi, rasyonel-ampirik ya da sosyolojik bir süreç olmaktan ziyade, *arketipal* bir süreç olduğu için, bu evrim, tarihsel olarak, hem içeriden, hem dışarıdan, hem "sübjektif olarak" hem de "objektif olarak" gerçekleşir. Kültürel zihindeki / zihniyetteki iç / derûnî ruh değiştikçe, birdenbire yeni ampirik zihin beliriverir; geçmişte gözardı edilen yazılar bir ânda yeniden keşfedilir, önem arzetmeye başlar; uygun epistemolojik meşrûlaştırmalar formüle edilir; destekleyici sosyolojik değişimler beklenmedik bir şekilde gerçekleşiverir; yeni teknolojiler geliştirilir; teleskop icat edilir ve bir şekilde Galileo'nun avucuna düşüverir. Kolektif zihinden ve münferit zihinlerden eşzamanlı olarak yeni psikolojik önermeler ve metafizik varsayımlar öne sürüldükçe, bu önermeler ve varsayımlar, doğmakta olan arketipal ruhu destekleyen yeni veriler, yeni sosyal bağlamlar, yeni metodolojiler ve yeni araçlarla uyumlu hâle getirilir ve bütün bu çabalar, yeni paradigmaya uygun hâle getirilmesi kaygısıyla teşvik edilir.

Bilimsel paradigmaların evrimi sürecinde geçerli olan bu işlemler, beşerî düşüncenin bütün formlarında da geçerlidir. İster Eflatun'a, ister Aquinas'ya, ister Kant'a, isterse Heidegger'e ait olsun, yeni bir felsefî paradigmanın ortaya çıkışı, hiçbir zaman, gözlemlenen veriler üzerinden gerçekleştirilen iyileştirilmiş mantîkî akıl yürütmelerin sonucu değildir. Aksine her yeni felsefî pa-

radigma, her yeni metafizik perspektif, her yeni epistemoloji, filozofun vizyonunu / tahayyülünü besleyen, akıl yürütmesini ya da gözlemlerini yönlendiren, son kertede de, filozofun tahayyül ve tasavvurunun teşekkül ettiği bütün kültürel ve sosyolojik bağlamı etkileyen genel tecrûbî ruhun ortaya çıkışını yansıtır.

Zira yeni bir âlem tasavvurunun ortaya çıkmasının mümkün olabilmesi, daha genel özellikler arzeden kültürün / medeniyetin temellerini, yapı taşlarını oluşturan arketipal dinamiğe bağlıdır. İşte bu nedenledir ki, Rönesans ve Reformasyon çağlarında ortaya çıkan Kopernik devrimi, antik-ortaçağ kozmik-kilise dölyatağının ürünü olan arketipal modern insan/lığ/ın doğuş ânını mükemmel bir şekilde yansıtıyordu.

Öte yandan, 20. yüzyılın -kültürel, felsefî, bilimsel, dînî, ahlâkî, sanatsal, sosyal, ekonomik, siyasî, atomik ve ekolojik- pek çok yapıyı etkili ve radikal bir şekilde paramparça etmesi, işte bütün bunlar, yeni bir doğumdan önce gerçekleşmesi gereken zarûrî yapıbozumunu haber verir. Batı düşüncesinde, hemen her alanda gözlenen, bütüncül ve katılımcı bir dünya tasavvuru geliştirme konusunda yaygın ve sürgit büyüyen kolektif bir çaba görülüyor olmasının nedeni nedir öyleyse? Uzunca bir süredir yabancılaşmış bir görünüm arzeden ve çökmenin eşiğine gelen modern düşünce, yeni-doğum'un sancılarının ürünü çelişkilerinden, Blake'in deyişiyle "zihne vurulan prangalar"dan sonra, tabiatla ve daha genelde ise kozmos'la yakın, kopmaz ilişkisini yeniden keşfetmek için kolektif psişe'nin güçlü arketipal dinamiğin harekete geçirmesine yol açışına tanık oluyoruz.

Ve hâl böyle olunca, biz, bu arketipal dinamiğin hayat üflediği filizlenmeleri, her bilimsel devrimde, her dünya tasavvuru değişikliğinde müşahede edebiliriz; yine de bütün bu küçük filizlenmelerin hepsini kendi bünyesinde barındıran, evvel emirde, ezelî *katılımcı mistik*'le birlikte başlayan ve bir şekilde, gözlerimizin önünde olgunlaşan, büyüyen uzun bir varoluş yolculuğunun insanın bilincindeki gelişimini tek ve kapsamlı bir arketipal dinamikte gözlemleyebiliriz.

İşte bu açıdan bakıldığında, Antik Yunan'daki mitolojik bilinçten başlayıp, klasik, ortaçağ ve modern dönemlerden geçerek bugünkü postmodern ça-

ğımıza gelinceye kadarki süreçte Batı düşüncesinin büyük epistemolojik seyrüseferini daha iyi anlayabiliriz: Dünya tasavvurlarının olağanüstü bir şekilde birbirlerini takip edişi; insan zihninin gerçeklik kavrayışındaki dönüşümler silsilesi; dilin esrarengiz gelişimi; üniversal ile tikel, aşkın ile içkin, kavram ile algı, bilinç ile bilinçdışı, özne ile nesne, ben ile dünya arasındaki değişik görünümler alan ilişkiler; farklılaşamaya doğru gerçekleştirilen dâimî hareket; özerk insan aklının tedrîcî olarak güçlendirilmesi; sübjektif ben'in yavaş yavaş bastırılması; beraberinde objektif dünyanın büyüsünün bozulması [kutsallıktan arındırılarak sekülerleştirilmesi]; arketipal dünyanın bastırılması ve geri çekilmesi; beşerî bilinçaltının öne çıkışı; ardından gelen küresel yabancılaşma; radikal yapı-bozumu ve nihayet belki de diyalektik olarak bütünleşen, katılımcı bilincin evrensel olan'la yeniden irtibata geçişinin gerçekleşmesi...

Bununla birlikte, gerek bu karmaşık epistemolojik ilerlemeyi, gerekse ona paralel olarak gelişen Batı entelektüel tarihinin büyük -kozmolojik, psikolojik, dînî, egzistansiyal- diyalektik seyrüseferlerini bihakkın inceleyebilmek bütünüyle yeni bir kitap yazmayı gerektirir. Ben bunun yerine, burada, bu uzun tarihî gelişmeyi, kısa, özlü bir şekilde özetlemek, bu kitapta geliştirdiğimiz ve tatbik ettiğimiz fikirleri ve perspektifleri bünyesinde barındırabilecek bir tür arketipal bir üst-anlatı olarak anlatmak istiyorum.

Yeniden "Ev"e Dönüş

Batı düşüncesi tarihi konusunda pek çok genelleştirme yapılabilir; ama sanırım bugün hemencecik aklımıza geliveren, en apaşikâr genellemelerden biri, başlangıcından bitiş noktasına gelinceye kadar, gözle görülür bir şekilde eril bir fenomen olmasıdır: Socrates, Eflatun, Aristo, Pavlus, Augustine, Aquinas, Luther, Kopernik, Galileo, Bacon, Descartes, Newton, Locke, Hume, Kant, Darwin, Marx, Nietzsche, Freud... Batı düşünce geleneği, handiyse bütünüyle erkekler tarafından üretilmiş, kanonize edilmiş / "kutsanmış" ve temelde eril bakış açılarıyla şekillendirilmiştir. Batı entelektüel geleneğindeki bu eril hâkimiyet, kadınların erkeklerden daha az zekî olmalarından kaynaklanmıyor, hiç kuşkusuz ki. Peki, sosyal baskıya ve sınırlandırmaya dayanıyor olabilir mi bu durum? Ben öyle olduğunu düşünmüyorum.

Batı düşüncesindeki bu erillik, hem erkeklerde, hem de kadınlarda aynı şekilde mevcuttur ve bu, Batı düşüncesinin her yönünü etkilemiş ve temel insan algısını, bu dünyadaki beşerî rol anlayışını derinden belirlemiş ve şekillendirmiştir. Grekçe ve Latinceden bu yana gelişen, Batı düşüncesinin onlar aracılığıyla şekillendirildiği bütün belli başlı diller, *insan* türünü, cinsiyet bakımından eril olan sözcüklerle kişileştirme ve tanımlama eğilimi gösteregelmiştir: *Anthropos, homo, l'homme, el hombre, l'uomu, chelovek, der Mensch,* man. Bu kitaptaki tarihsel anlatının da apaşikâr bir şekilde gösterdiği gibi, Batı düşünce tarihi hep erkeklerin yazdığı ve yaptığı bir tarih olagelmiştir: "İnsanın yükselişi"; "insanın onuru"; "insanın Tanrı'yla ilişkisi"; "insanın kozmosdaki yeri"; "insanın tabiatla mücadelesi"; "modern insanın büyük başarısı" vesaire, vesaire... Burada "insan" olarak kullanılan kelime her zaman "man" kelimesidir ve "man" kelimesi "erkek" demektir. Batılı geleneğin "insan"ı, her zaman, arayan, araştıran eril bir kahraman; kendisi için sürgit özgürlük ve ilerleme peşinde koşuşturan Promete'ci bir biyolojik ve metafizik başkaldırıcı, kendisini içinde doğduğu matriksten farklılaştırmak ve koparmak için can atan ve bu yeri her ne pahasına olursa olsun kontrol etmeye çalışan biri olagelmiştir. Batı düşüncesinin gelişimindeki bu husûsiyet, her ne kadar büyük ölçüde bilinçdışı gerçekleşmiş olsa da, Batı düşüncesinin gelişim sürecindeki yalnızca yegâne karakteristik değil, aynı zamanda onun vazgeçilmez niteliğidir.

Zira Batı düşüncesinin ve zihninin gelişimi, tabiatla ezelî bütünleşmesinden kopararak özerk rasyonel ben'i gerçekleştirmeyi amaçlayan kahramanca bir itkinin ürünüdür. Batı kültürünün temel dînî, bilimsel ve felsefî perspektifleri, bu belirleyici eril perspektifin derin etkisi altında şekillenmiştir: Bu süreç, dört bin yıl önce, Yunanistan'daki büyük ataerkil barbar işgalleriyle ve Doğu Akdeniz'de kadim anaerkil kültürlerin kontrol altına alınmasıyla başlamıştı ve bu eril / ataerkil özellik Yahudilik'ten geçen Batı'nın ataerkil dininde, Greklerden geçen rasyonalist felsefesinde ve modern Avrupa'da geliştirilen objektivist biliminde görülmekteydi.

İşte bütün bunlann hepsi, özerk [Tanrı Da dâhil her şeyden bağımsız] insan iradesi ve aklının, yani aşkın ben'in, bağımsız bireysel egonun, kendine

özgülüğü, "bağımsızlığı" ve özgürlüğü ile kendi kaderini belirleyen insan tipi'nin gelişimi davasına doğrudan katkıda bulunmuştu. Ne var ki, *maskülen* / eril zihin, bunu gerçekleştirebilmek için, *feminen* / dişil olan'ı bastırmıştı. Bu gerçek, ister Helenler öncesi anaerkil mitolojilerin antik Grekler tarafından bastırılmasında; ister Büyük Ana Tanrıça'nın Judeo-Hristiyan geleneği tarafından inkâr edilmesinde; isterse Aydınlanma'nın, kendi-bilincine varan, yapayalnız, kaskatı akılcı ego'nun, büyüsü bozulan dış tabiattan koparılarak yüceltilmesinde karşımıza çıkıyor olsun, nereden bakılırsa bakılsın, Batı düşüncesinin gelişimi, dişil olan'ın bastırılması üzerine bina edilmiştir: Ayrıştırılmamış bütüncül kavrayışın bastırılmasında; tabiatla *katılımcı mistik*'in yaşanmasının bastırılmasında; hayvanlar âleminin ilerlemeci bir mantıkla inkâr edilerek kontrol altına alınmasında; dünyanın ruhunun, varlıklar âleminin, bütünlüklü yaklaşımın, gizemli ve müphem olanın, muhayyilenin, duygunun, fıtrat'ın, bedenin, tabiatın ve kadın'ın inkâr edilmesinde erillik her zaman belirleyici olmuş ve bütün bunların hepsini "öteki" olarak konumlandırmıştır.

Bununla birlikte, bu ayrılık ve kopuş, yitirilenle yeniden birleşme özlemini zorunlu olarak kışkırtıyor: Özellikle de eril arayışın, geç modern zihnin bilincinde tek yanlı ve tek boyutlu en uç noktasına kadar götürülmesinden sonra bu durum kesinkes belirginlik kazanmıştır: Öyle ki, geç modern zihin, kendisini mutlak anlamda her şeyden izole etmekle, kâinât'taki bütün şuurlu, canlı varlıkları da bilincinden soyutlamaktan ve kendisi dışındaki bütün varlıklara adeta cansız ve ruhsuz objeler muamelesi yapmaktan kendisini kurtaramamıştır: Sonuç: Yalnızca insan, bilinçli, akıl sahibi bir varlıktır; evren, kör ve mekaniktir; Tanrı ölüdür.

İşte bütün bunlardan sonradır ki, modern insan, son kertede anlamsız ve bilinemez bir evrenin ortasına fırlatılan yapayalnız ve ölümlü, bilinçli bir ego'ya dönüştüğü için büyük bir varoluşsal bunalımla yüzyüze gelmiştir: Yine bundan sonradır ki, modern insan, kendi dünya görüşüyle tastamam örtüşen -yani sürgit mekanikleşen, atomize olan, ruhsuzlaşan ve kendi temellerini yıkan insan yapımı- bir dünyanın şekillendirdiği bir hayatı yaşıyor olmakla sarsıcı bir psikolojik ve biyolojik krizle karşı karşıya kalmıştır.

Modern insanın bunalımı, esas itibariyle eril / maskülen bir krizdir ve ben, şahsen, bu krizin çözümünün, hâlihazırda kültürümüzde feminen / dişil unsurun muazzam bir şekilde doğuşuyla birlikte gerçekleşmekte olduğuna inanıyorum: Bu, yalnızca feminizmin yükselişinde, kadınların güçlerinin sürgit artmasında, feminen değerlerin hem erkekler, hem de kadınlar arasında hızla yaygınlaşmasında, handiyse bütün entelektüel disiplinlerde kadın bilim insanlarının ve cinsiyet-duyarlıklı bakış açılarının göz kamaştırıcı boyutlarda köksalmasında değil; aynı zamanda, gezegenle ve gezegendeki bütün tabiat formlarıyla artan bütünleşme duygusunda, çevre'yi tahrip eden ve sömüren siyasî ve ticarî politikalara karşı sürgit artan ekolojik farkındalık ve tepkide, bütün insanlığın bütünleşme, kaynaşma duyarlığının gelişmesinde, dünyanın halklarını birbirinden ayıran uzunca bir zamandır varlığını sürdüren politik ve ideolojik bariyerlerin hızla yerle bir olmasında, işbirliği, çoğulculuk, farklı bakış açılarının yaygınlaşmasının değer ve öneminin sürgit daha fazla bilincine varılmasında da gözlemlenebilir.

Bu feminen yönelim, yine, bedenin, duyguların, bilinçdışı'nın, muhayyile ve sezginin birbiriyle irtibatlarının âcilen yeniden kurulması çağrılarında ve girişimlerinde; çocuk doğurmanın gizemi, anneliğin kutsallığı konusunda geliştirilen hassasiyetlerde; tabiata içkin aklının (intelligence = canlılığının, "ruhunun") tanınmasında, Gaia hipotezinin süratle popülerlik kazanmasında da müşahede edilebilir.

Dahası, bu gerçek, Yerli Amerikalı, Afrikalı, kadîm Avrupalı otantik ve köklü kültürel perspektiflerin önemlerinin ve değerlerinin kabul edilmesinde; ilâhî olan konusunda kadınların / feminen perspektiflerin farkına varılmasında; Tanrıça geleneğinin arkeolojik olarak canlandırılması ve Tanrıça spiritüelliğinin çağdaş dünyada yeniden doğuşunda; mistik Judeo-Hıristiyan geleneğinin yükselişe geçişinde ve Kutsal Meryem fikrinin papalık tarafından resmen benimsenmesinde; münferit rüyalarda ve psikoterapilerde feminen arketipal fenomenlerin beklenmedik bir şekilde hızla yaygınlaşmasında da görülebilir. Ve nihayet bu, mitolojik bakış açılarına, ezoterik disiplinlere, Doğu mistisizmine, şamanizme, arketipal ve insan-ötesi (transpersonal) psikolojiye, hermenötik ve diğer bütüncül kâinât tasavvurlarına, morfogenetik alanlara,

nüfûz edici, esnek yapılara, kaos teorisine, sistemler teorisine, zihin ekolojisine, katılımcı kâinât fikrine gösterilen ve dalga dalga yayılan ilgi dalgalarında da görülebilir.

Jung'un da önceden isabetle öngördüğü gibi, çağdaş psişe'de çağ açıcı bir dönüşümün, iki büyük kutup arasında bir yeniden buluşmanın, zıtlıkların birliğinin gerçekleşmesine tanık oluyoruz: Uzunca bir süredir hâkim olan ama şimdi tecrit edilen maskülen ile uzunca bir süredir bastırılan ama şimdi yükselen feminen arasında gerçekleşen bir *kutsal evlilik* (*hieros gamos*) artık gerçeğe dönüşmek üzeredir.

Ve bu büyük dramatik sıçrama, yalnızca dengenin yeniden tesisi ya da yalnızca bastırılanın geri dönüşü değildir; bu sıçrama, bana göre, Batılı entelektüel ve spiritüel geleneğin uzunca bir süredir, belki de tarihinin ta başından bu yana alttan alta beslediği, büyüttüğü bir yönelimin su yüzüne çıkmasıdır aslında. *Zira Batı düşüncesinin, Batılı zihnin en büyük tutkusu, varoluşunun temeliyle yeniden birleşmek olagelmiştir.* Batılı eril bilincin itici gücü, yalnızca kendisini gerçekleştirmek, kendi özerkliğini, bağımsızlığını kendi ellerine almak için diyalektik [çift yönlü] bir arayışa soyunmak olarak kalmamış, aynı zamanda, sonunda, hayatta alttan alta hükmünü icra eden dişil ilkeyle buluşmak ve böylelikle onun bütün'le irtibatını yeniden tesis etmek olmuştur: Yani, önce, kendisini farklılaştırmak [kendine özgü özelliklerini keşfederek varkılmak], sonra da, dişil ilke'yle, hayatın gizemi'yle, tabiat'la ve ruh'la yeniden bütünleştirmek.

İşte bu yeniden birleşme ve bütünleşme, şimdi, ezelî bilinçdışı bütünlük'te gözlendiğinden çok daha farklı, yeni ve derinlikli bir düzlemde gerçekleşebilir: Çünkü insan bilincinin uzun gelişim süreci, kendisini, nihayetinde, kendi varoluş temeli ve dölyatağıyla özgürce ve bilinçli bir şekilde ihata etmeye hazırlamıştır. Batı düşüncesinin ve zihninin *telos*'u, iç yönelim ve gâyesi, kozmos'la, olgunlaşmış bir *katılımcı mistik* hâl'le yeniden buluşmak ve bir yandan beşerî özerkliği ve bağımsızlığı muhafaza ederken, öte yandan da beşerî yabancılaşmayı aşan daha büyük bir bütünlük'e kendisini özgürce ve bilinçli olarak teslim etmektir.

Ne var ki, bastırılmış dişil ilke'yle bu yeniden-birleşmeyi gerçekleştirebilmesi için, eril ilke'nin mutlaka bir bedel ödemesi, kendini kurban etmesi, bir

ego ölümü yaşaması zorunludur. Batı düşüncesi ve zihni, kendisi hakkındaki ve dünya hakkındaki en yerleşik değerlerini yerle bir edebilecek tabiat gerçeğine kendisini tamamıyla açabilecek bir irade ortaya koyabilmeli. Gerçek kahramanlık eyleminin gerçekleştirilmesi gereken yer işte burası olmalı. İşte bu, aşılması gereken eşiktir; cesur bir inanç eylemi, muhayyile, daha büyük ve daha derinlikli hakikate güven ve bağlanma gerektiren bir eşik; dahası, kendini sorgulama ve yargılama konusunda gözünü budaktan esirgemeyecek bir iradenin, bir metanetin gösterilebileceği bir eşik.

Çağımızın karşı karşıya kaldığı ve üstesinden gelmek zorunda olduğumuz büyük meydan okuma işte budur: Kendi zaaflarını, tekyanlılığını, tek boyutluluğunu görüp aşabilmesi; kendi bilinçdışı gölgesine sahip çıkabilmesi; bütün tezahürlerinde dişil olan'la karşılıklı yeni ve temelli bir ilişki kurmayı seçebilmesi, eril olan'ın bu evrimci kaçınılmazlığı kabul etmesiyle mümkün olabilir. İşte o zaman, dişil ilke, kontrol edilmesi, inkâr edilmesi ya da sömürülmesi gereken bir "şey" olarak algılanmak yerine, varlığı, bütünüyle kabul edilmesi, saygı duyulması ve doğrudan muhatap alınması gereken bir gerçek/lik olarak karşımıza çıkacaktır: Artık dişil ilke, dışlaştırılan bir "öteki" değil, tanınan bir gerçek; hatta bizatihî kaynak, gâye ve içkin mevcûdiyet olarak kabul edilecektir.

İşte bizi bekleyen ve cevap vermemiz gereken büyük meydan okuma bu: Ben Batı düşüncesinin ve zihninin, bu meydan okumaya bütün varoluşuyla cevap vermeye yavaş yavaş da olsa hazırlandığını düşünüyorum. Batı'nın yıkıcı iç oluşumu ve gerçekliği eril bir bakışla ve zihinle şekillendirişinin, harikulâde uzun ve yorucu diyalektik seyrüseferi boyunca, kaybedilen dişil bütünlük'le yeniden birleşmeye, dişil ile eril'in derinlikli ve çok düzlemli "evliliğine", tedrîcî olarak da olsa görkemli ve şifa bahşedici birliğe doğru ilerlediğine inanıyorum.

Çağımızın çatışma ve bunalımlarının çoğunun, sözünü ettiğim bu gelişen dramanın artık doruk noktasına ulaştığını gösteren göstergeler olarak görülebileceğini sanıyorum.[40] (10) Zira bizim çağımız, insanlık tarihinde yepyeni

---

40 Bu temel diyalektikte karşımıza çıkan iki önemli karmaşıklığa dikkat çekmek yararlı olabilir: Birincisi, metnin anlatısı ve çeşitli dipnotlarda da gözlendiği gibi, Batılı zihnin ve dü-

bir şeyi gerçekleştirme mücadelesi veriyor: Yeni bir gerçekliğin doğum sancısına, yeni bir insanî varoluş biçimine, bu büyük arketipal evliliğin meyvesi olacak ve bünyesinde bütün kendisinden öncekilerin özünü ve ruhunu taşıyacak bir "çocuk"un doğuşuna tanık olduğumuz gözleniyor. Dolayısıyla ben, feminist, ekolojik, arkaik ve diğer karşı-kültürel ve çok-kültürlü perspektiflerin destekleyicileri tarafından ifade edilen kaçınılmaz idealleri onaylıyorum. Bununla birlikte, burada, aynı zamanda, merkezî Batılı geleneğe değer ve destek veren kişileri ve grupları da desteklediğimi vurgulamak istiyorum; zira Grek epik şairlerinden İbranî peygamberlerine, Socrates ve Eflatun, Aziz Pavlus ve Augustine, Galileo ve Descartes, Kant ve Freud'a kadar süregelen uzun entelektüel ve spiritüel mücadele birikiminin hepsini kapsayan işte bu zorlu gele-

---

şüncenin evrimi, her aşamada eril ve dişil arasında gözlenen karmaşık etkileşimin sahnelendiği bir dizi farklı süreç olarak görülebilir: Grek uygarlığının tarih sahnesine çıkışından itibaren Batı kültürünün değişik havzalarında dişil'le gerçekleşen önemli kısmî karşılaşmalar yaşanmıştır. Bu süreçte gerçekleşen her sentez ve doğum, bir bütün olarak Batılı zihin ve düşünce tarihini özetlediğine ve açıkladığına inandığım eril'le dişil arasında vukû bulan daha kapsamlı bir diyalektik sergileyen bir inşa eder.

Öte yandan, bu alttan alta işleyen eril-dişil evrimiyle iç içe geçen ikinci diyalektik süreç ise, tarihî anlatıda daha belirgin bir rol oynar ve bu süreç, bizzat eril'in tabiatında gizli olan temel bir arkatipal kutbu devreye girdirir. Dahası, (yine hem erkek, hem de kadından teşekkül eden) eril ilke, Prometeci itici güç olarak adlandırılabilecek bir fenomen açısından anlaşılabilir: Amansız, kahramanca, başkaldırıcı ve devrimci, bireyci ve innovatif ve sonsuza dek özgürlük, özerklik, şans ve yeninin izsürücüsü. Buna mukabil, bir de bunun tamamlayıcısı ve zıt kutbu vardır; Satürn itici gücü: Bu güç, muhafazakâr, istikrardan yana, kontrol edici, egemenlik kurucu, yani kendisini ataerkillikte ifade eden hukûkî-yapısal-hiyerarşik eril ilke'yle her şeyi düzenleyen, içermeye çalışan, baskılayan bir itici güçtür.

Eril'in bu her iki kutbu da -Promote ile Satürn ya da oğul ile baba- birbirlerini vücuda getirirler. Her biri, zıddına ihtiyaç duyar, onunla varolur ve onda hayat bulur. Daha genel çerçeveden bakıldığında, bu iki ilke arasındaki dinamik gerilim (siyasî, entelektüel ve spiritüel) "tarih"i ilerleten diyalektiği inşa eden fenomen olarak görülebilir. Elinizdeki kitap boyunca anlatılan hikâyenin iç dramasını sürükleyen işte bu diyalektiktir: Düzen ve değişim, otorite ve başkaldırı, kontrol ve özgürlük, gelenek ve yenilik (innovasyon), yapı ve devrim arasında sürgit devam eden dinamik etkileşim. Bununla birlikte, bu güçlü diyalektiğin, daha kapsamlı bir dişil'i yani "hayat"ı hem sürükleyen, hem de hayat tarafından sürüklenen bir diyalektik olduğunu düşünüyorum.

nek, bu serüven dolu Batı projesi, emperyalist-şövenist bir gelenek olarak reddedilmek yerine, büyük bir diyalektiğin zorunlu ve asil bir parçası olarak görülmelidir. Bu gelenek, böylesine kapsamlı bir sentezi mümkün kılabilecek tek aktörün, insanın temel farklılaşmasını ve bağımsızlığını gerçekleştirmekle kalmayan, öte yandan da, kendini aşabilecek taşları da bütün zorluğuna, zorluluğuna rağmen döşemekten çekinmeyen bir gelenekti.

Dahası bu gelenek, Prometeci ilerlemesi nedeniyle geri plana itilen, büsbütün yok sayılan, ama paradoksal bir şekilde de, pek fazla entegre edemediğimiz ama bizim burada sözkonusu ettiğimiz entegrasyonu gerçekleştirmemizi mümkün kılabilecek yegâne kaynağa da sahip bir gelenektir. Buradaki -feminen ya da maskülen- her bir gelenek, daha büyük bir bütün'ün parçaları olarak kabul edildiği için, hem onaylanmakta, hem de aşılmaktadır; zira her zıt kutup, kendisini gerçekleştirebilmek için, diğerine ihtiyaç duymaktadır.

İşte burada gerçekleşen sentez, beklenenin çok daha ötesine ulaşıyor: Yeni gerçeklik, bizatihî yaratıcı bir eylem olduğu için, kendisine ulaşılmadan kavranamayacak daha kapsamlı bir gerçekliğin kapılarını beklenmedik bir şekilde açıveriyor önümüze.

Burada insanın zihnine sökün ediveren o yakıcı soru şu: Uzunca bir süre art arda gelen kuşaklara görünemeyen bu Batılı entelektüel ve spiritüel geleneği neden şimdi ve âniden keşfettik acaba? Bu geç keşfin nedeni şu: Hegel'in de dikkat çektiği gibi, bir medeniyet ölümünün yaklaşmakta olduğunu hissedecek kadar olgunlaşmayınca, kendisinin bilincine varamıyor ve kendi önemini kavrayamıyor.

Bugün modern "insan"ın [man = erkeğin] ölümünü haber veren, daha açıkçası, Batılı "insan"ın ölümünü gözler önüne seren bir hâdiseye tanık oluyoruz. Belki de bizatihî "insan"ın / "erkeğin" kendisinin sonu geldi. Ama hedef insan / erkek değil ki. İnsan, *feminen*'in ihatasıyla, sarıp sarmalamasıyla aşılması ve sonra da yeniden gerçekleştirilmesi gereken bir şey.

KRONOLOJİ

M.Ö. 2000'ler: Grekçe konuşan Hint-Avrupa halklarının Ege havzasına göçlerinin başlaması.

1950: Yahûdî patriklerinin Mâverâünnehir'den Kenan'a göçleri (geleneksel İncil tarihine göre).

1800: Erken Mâverâünnehir döneminin astronomik gözlemlerinin kaydedilmesi.

1700: Girit'teki Minos uygarlığının izleyen iki yüzyıl içinde zirve noktasına ulaşması, Grek anakarasını etkilemesi.

1600: Greklerin Hint-Avrupa ve Helenik-öncesi dönemin Akdeniz dinleriyle tedrîcî olarak kaynaşması.

1450: Girit'teki Minos uygarlığının işgaller ve volkanik patlamalarla çöküşü.

1400: Grek anakarasında [Minoslardan sonra] Miken uygarlığının yükselişe geçişi.

1250: Yahûdîlerin Musa peygamberin rehberliğinde Mısır'dan sürgünlerinin başlaması.

1200: Miken Grekleriyle Truva Savaşı'nın başlaması.

1100: Dor işgalleri ve Miken hâkimiyetinin sonu.

1000: Davud peygamberin Kudüs'ü başkent yapması ve İsrail krallığını birleştirmesi.

950: Süleyman peygamberin hükümranlığı, Tapınak'ın inşası.

900-700: Erken Yahûdî İncilinin [Eski Ahit'in] oluşturulması.

Homer'in *Iliad* ve *Odyssey*'sinin kompozesi.

776: Olympia'da ilk Pan-Hellen Olimpik oyunlarının başlaması.

750: Greklerin Akdeniz'i sömürgeleştirme girişimlerinin yayılması.

700: [Tarihçi] Hesiod'un *Theogony* ve *İşler ve Günler* başlıklı eserleri.

600: Milet'li Thales'le felsefenin doğuşu.

594: Atina'nın yönetiminde Solon reformları, Homerik şiirlerin kamusal olarak "sahnelenmesi"nin kurallarının belirlenmesi.

590: İsrail yakınlarında Jeremiah'ın ortaya çıkışı.

586-538: Yahudilerin Babil esareti.

Yahûdî Kutsal Kitabının toplanması ve redakte edilmesi.

580: Sappho'yla birlikte, Grek lirik şiirinin filizlenmesi.

570: Anaximander, sistematik kozmoloji tasavvuru geliştiriyor.

545: Anaximanes, temel öz'lerin kaynaştığı teorisini ortaya atıyor.

525: Pisagor, felsefe-din kardeşliğinin temellerini atıyor, bilim ile mistisizmin sentezini gerçekleştiriyor.

520: Xenophanes'in beşerî olgunlaşma kavramı, felsefî tektanrıcılık, insan-biçimli tanrılara karşı şüpheyle yaklaşılması.

508: Atina'da Cleisthenes tarafından demokratik reformların kurumlaştırılması.

500: Heraclitus, sürekli akış felsefesi, evrensel Logos.

499: Pers savaşlarının başlaması.

490: Atina'nın, Pers ordusunu Marathon'da yenilgiye uğratması.

480: Greklerin Salamis'te Pers donanması yenilgiye uğratması.

478: Atina'nın öncülüğünde Grek Devletleri Birliği'nin kurulması.

Atina'nın hâkimiyet döneminin başlaması.

472: Aşil'in *Persliler* oyunu ve Grek trajedisinin yükselişi.

470: Pindar ve Grek lirik şiirinin doruk noktasına ulaşması.

Parmenides'in görünüş'lerle değişmeyen tekil gerçeklik'ler arasındaki mantıkî zıtlık fikri.

469: Socrates'in doğuşu.

465: Aşil'in *Bağımlı Promete*'si.

460: Anaxagora ve evrensel Zihin (Nous) kavramı.

458-429: Pericles'in Atinası.

450: Sofistlerin ortaya çıkışının başlaması.

447: Parthenon'un inşası (432 yılında tamamlandı).

446: Herodotus'un *Tarih*'ini yazması.

441: Sophocles'in *Antigone* piyesi.

431: Euripides'in *Medea* piyesi.

431-404: Atina ile Sparta arasından Peleponnes Savaşı.

430: Democritus ve atomculuğu.

429: Sophocles'in *Oedipus Rex* piyesi.

427: Eflatun'un doğuşu.

423: Aristophanes'in *Bulutlar* başlıklı eseri.

420: Thucydides'in *Peleponnes Savaşı'nın Tarihi*'ni yazması.

415: Euripides'in *Truvalı Kadınlar* başlıklı oyunu.

410: Hipokrat'ın (Hippocrates) antikite tıbbının temellerini atması.

404: Atina'nın Sparta tarafından mağlup edilmesi.

399: Socrates'in yargılanması ve ölüm cezasının infazı.

399-347: Eflatun'un *Diyaloglar*'ının yazılması.

387: Eflatun'un Atina'da Akademi'sini kurması.

367: Aristo'nun Eflatun'un Akademi'sinde 20 yıl sürecek eğitimine başlaması.

360: Eudoxus'un ilk gezegenlerin hareketi teorisini formüle etmesi.

347: Eflatun'un ölümü.

342: Aristo'nun Makedonya'da İskender'e hocalık yapmaya başlaması.

338: Makedon kralı II. Philip'in Yunanistan'ı egemenliği altına alması.

336: Philip'in ölmesi ve oğlu İskender'in yerine tahta geçmesi.

336-323: Büyük İskender'in fetihleri.

335: Aristo'nun Atina'da Lise'sini (Lyceum) kurması.

331-Mısır'da İskenderiye kentinin kurulması.

323: İskender'in ölümü.

Ve M. S. 312 yılına kadar sürecek olan Helenistik dönemin başlaması.

322: Aristo'nun ölümü.

320: Elis'li Pyrrho, Şüphecilik'in kurucusu.

306: Epikür'ün (Epicurus), Atina'da Epikürcü ekolü kurması.

300: Citium'lu Zeno'nun Atina'da Stoacı ekolü kurması.

300-100: İskenderiye'nin Helenistik kültürün merkezi olarak "altın çağ"ını yaşaması.

Hümanistik araştırma, bilim ve astrolojinin gelişmesi.

295: Öklid'in (Euclid) *Elementler* kitabıyla klasik geometrinin temellerini atması.

280: İskenderiye'de Müze'nin inşası.

270: Aristarchus, güneş-merkezli evren teorisini geliştiriyor.

260: İzleyen iki yüzyıl boyunca Eflatun'un Akademi'sinde Şüphecilik öğretisi öğretiliyor.

250: Eski Ahit, İskenderiyeli âlimlerce Grekçe'ye tercüme ediliyor.

240: Arşimet, klasik mekanik ve matematiğin temellerini atıyor.

220: Perga'lı Apollonius, astronomi ve geometriyi geliştiriyor.

146: Yunanistan Roma tarafından zaptediliyor.

130: Hipparchus, ilk kapsamlı gökler haritasını çiziyor; klasik yer-merkezli geometriyi geliştiriyor.

63: Sezar, takvimi reforme ediyor.

Cicero, Katolonya komplosunu çökertiyor.

60: Lucretius, *De Rerum Natura* başlıklı kitabıyla Epikür'ün atomcu evren teorisini temellendiriyor.

58-48: Sezar, Galya'ya ele geçiriyor, Pompey'i mağlup ediyor.

45-44: Cicero'nun felsefî çalışmaları.

44: Sezar, suikast sonucu öldürülüyor.

31: Augustus (Octavian), Antony ve Cleopatra'yı mağlup ediyor.

Roma İmparatorluğu'nun başlangıcı.

29: Livy, Roma'nın tarihini yazmaya başlıyor.

23: Horace'ın *Methiyeler*'i.

19: Virgil'in *Aeneid*'i.

M.Ö. 8-4: Nâsırâ'lı İsa'nın doğuşu.

M.S. 8: Ovid'in *Metamorfozlar*'ı.

14: Augustus'un ölümü.

15: Manilius'un *Astronomica*'sı.

23: Strabo'nun *Coğrafyas*'sı.

29-30: İsa-Mesih'in "ölümü".

35: Pavlus'un Şam'a giderken Hıristiyanlığa girmesi.

40: İskenderiyeli filozof Philo'nun Yahûdîlik ile Eflatunculuğu kaynaştırması.

48: Kudüs'teki Havariler Konsil'i, Pavlus'un Yahudi olmayanlara Hıristiyanlığı anlatma misyonunu [misyonerlik çalışmasını] onaylıyor.

50-60: Aziz Pavlus'un *Mektuplar*'ının yazılması.

64-68: Aziz Peter ve Aziz Pavlus, Roma'da Nero tarafından şehit ediliyor.

Hıristiyanlara karşı ilk büyük zulümlerin başlaması.

64-70: *Markos İncili*'nin yazılması.

70: Kudüs'teki Tapınak'ın Romalılar tarafından yıkılması.

70-80: Matta ve Luka İncil'lerinin yazılması.

90-100: *Yuhanna İncili*'nin yazılması.

95: Quintilian'ın *Institutio Oratoria*'sıyla Roma'da hümanistik eğitimin temellerinin atılması.

96: Hıristiyan eğitim müfredatının ilk kez formüle edilmesi; [pagan] klasik hümanizm'le Hıristiyanlığının sentezinin gerçekleştirilmesine giden ilk girişimlerin yapılması.

100: Nicomachus'un *Aritmetik'e Giriş*'inin yazılması.

100-200: Gnostisizm'in ("Gizemcilik"in) filizlenmesi.

109: Tacitus'un *Historiae*'sı.

110: Plutarch'ın, önde gelen Greklerle Romalıların mukayeseli biyografileri olan *Paralel Hayatlar*'ı yazması.

120: Epictetus; Stoacı ahlâkçı.

140: Batlamyus'un *Almagest* ve *Tetrabibos* kitaplarıyla klasik astronominin ve astrolojinin temellerini atması.

150: Justin Martyr'in Hıristiyanlık'la Eflatunculuk'u erken sentezi.

161: [Bilge adam] Marcus Aurelius'un Roma imparatoru olması.

170: Galen'in tıp bilimini ilerletmesi.

175: Yeni Ahit'in en erken mevcut otoritatif kanonu.

180: Irenaeus'un *Sapkınlıklara Karşı* başlıklı kitabıyla Gnostisizmi sert bir dille eleştirmesi.

Clement'in İskenderiye'deki Hıristiyan okulunun başına geçmesi.

190: Sextus Empiricus'un klasik Şüpheciliği özetlemesi.

200: İskenderiye'de *Hermetik Külliyât*'ın derlenmesi.

203: Origen'in Clement'ten sonra İskenderiye'deki "ortodoks" Hıristiyan okulunun başına geçmesi.

232: Plotinus'un İskenderiye'de Ammonius Saccas ile 11 yıl sürecek felsefe eğitimine başlaması.

235-285: Roma İmparatorluğu'nun barbarlar tarafından işgali.

Kaotik enflasyonun başlaması; vebanın kıtaya hızla yayılması; nüfusun telef olması.

248: Origen'in *Contra Celsum* kitabıyla pagan entelektüellere karşı Hıristiyanlığı savunması.

250-260: Decius ve Valerian gibi imparatorların Hıristiyanlara büyük zulümler yapmaları.

265: Plotinus'un Roma'da yazmaya ve ders vermeye başlaması; Yenieflatunculuğun doğuşu.

301: Plotinus'un *Enneadlar*'ının Porphyry tarafından derlenmesi.

303: İmparator Diocletian döneminde Hıristiyanlara son ama en ağır işkence ve zulümler yapılması.

312: Constantine'in Hıristiyanlığa girişi.

313: Milano Fermanı'yla Roma İmparatorluğu'ndaki Hıristiyanlara karşı dînî hoşgörünün tesisi.

324: Eusebius'un *Ecclesiastical History*'si; ilk Hıristiyan Kilisesi tarihi.

325: Constantine tarafından toplanan İznik Konsili'nin ortodoks Hıristiyan doktrinini kabulü.

330: Constantine'in imparatorluğun başkentini, Constantinople'a (Byzantium'a) nakletmesi.

354: Augustine'in doğumu.

361-363: Dönme Roma imparatoru Julian'ın, imparatorlukta kısa süreliğine de olsa paganizmi canlandırması.

370: Hunların, Avrupa'ya -453 yılına kadar sürecek- art arda büyük akınlar düzenlemeleri.

374: Ambrose'un Milano'nun piskoposu olması.

382: Jerome'un İncil'i Latince'ye çevirmesi.

386: Augustine'in Hıristiyanlığa girişi.

391: Theodosius'un Roma İmparatorluğu'ndaki bütün pagan tapınmaları yasaklaması. İskenderiye Kütüphanesi'nin yıkılışı.

400: Aziz Augustine'in *İtiraflar* kitabı.

410: Vizigotların Roma'yı talan etmeleri.

413-427: Aziz Augustine'in *Tanrı'nın Şehri* kitabı.

415: İskenderiye'de Hypatia'nın ölümü.

430: Aziz Augustine'in ölümü.

439: Kartaca'nın Vandallar tarafından istilâsı; barbarların Batı'yı talan etmeleri.

476: Batı'da Roma İmparatorluğu'nun sona ermesi.

485: Son büyük pagan Grek filozofu Proclus'un ölümü.

498: Franklar'ın Clovis'in hükümranlığı döneminde Katolikliğe girmeleri.

500: Hıristiyan Yenieflatuncu filozof Dionysius.

524: Boethius'un *Felsefenin Tahkimi* başlıklı kitabı.

529: Justinian tarafından Atina'daki Eflatuncu Akademi'nin kapatılması.

Benedict'in Monte Cassino'da [şu ânda İtalya'nın San Remo kentinde] ilk manastırı kurması.

[570: İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in doğumu.]

590-604: Büyük Gregory'nin papalık dönemi.

[610: Kur'ân'ın vahyedilmeye başlanması.]

622: İslâm'ın hicretle birlikte tarih sahnesine çıkması.

[632: İslâm peygamberinin vefatı.]

731: Bede'nin *İngiliz Halkının Kilise Tarihi* başlıklı kitabının, olayları, İsa-Mesih'in doğumundan itibaren tarihlendirme yöntemini yaygınlaştırması.

732: İspanya'ya, oradan da Fransa'nın içlerine kadar ilerleyen Müslüman ordularının Poitiers'te Charles Martel tarafından durdurulması.

781: Alcuin'in Karolenj Rönesans'ına öncülük etmesi. Yedi temel bilimi ortaçağın temel eğitim müfredatı olarak belirlemesi.

800: Şarlman'ın Batı'nın imparatoru olarak taç giymesi.

866: John Scotus Erigena'nın *De Divisione Naturae / Tabiî Bölünme* kitabı; ve Hıristiyanlıkla Yenieflatunculuğun sentezi.

1000: Avrupa'nın çoğunun [ilk defa] tam olarak Hıristiyanlığın etkisi ve nüfûzu altına girmesi.

1054: Batı ve Doğu Kiliseleri arasındaki Şizma [Büyük Ayrılma].

1077: Anselm'in *İman'ın Akliliğine Dâir Tefekkür / Meditasyon* başlıklı kitabı.

1090: Roscellinus'un nominalizm öğretisi.

1095: II. Urban tarafından Birinci Haçlı Seferi'nin başlatılması.

1117: Abelard'ın *Evet ve Hayır / Sic et Non* başlıklı kitabı.

1130: Saint-Victor'lu Hugh'un ilk ortaçağ *summa*'sını / külliyât'ını yazması.

1150: Latin Batı'da [Müslümanlar kanalıyla] Aristo'nun eserlerinin yeniden keşfi [ve Arapça'dan antik Yunan düşünürlerinin eserlerinin çevirilmeye başlanması].[41]

---

41 Elinizdeki kitap, Batı düşüncesi tarihi konusundaki en mükemmel kitaplardan biri: Hem Batı düşüncesini bütün düşünce gelenekleriyle birlikte ele alması, örneğin, salt Aydınlanmacı seküler akıl ve zihin yapıları üzerinden değil, aynı zamanda Avrupa'daki antikiteye kadar uzanan hikmet gelenekleri üzerinden de Batı düşüncesinin serüven dolu hikâyesini anlatması; hem de en son / postmodern düşünce ve düşünme biçimlerini de içermesi açısından Batı'da en önemli Batı düşüncesi tarihlerinden biri olarak kabul ediliyor. Kitap yayımlandığında entelektüel ve akademik çevrelerde coşkuyla ve saygıyla karşılanması, takdir edilmesi bunun göstergelerinden biri. Ancak bu kadar esaslı bir kitapta bile çok kötü, körleştirici bir Avrupa-merkezcilik örneklerine rastlamak mümkün. Örneğin, İslâm medeniyetinin, düşüncesinin Avrupa'daki uzun tarihi, Avrupa uygarlığını ve düşüncesini derinlemesine etkilemesi; Avrupalıları, "ataları" olarak kabul ettikleri antik Yunan düşüncesiyle tanıştırması, hatta antik Yunan düşüncesiyle daha önceden ilişkiye geçen ama başarısız kalan Avrupalılara antik Yunan düşüncesini öğretmesi gibi temel gerçeklerin atlanması, gözardı edilmesi oldukça düşündürücü ve anlamlıdır. Avrupa'daki üç büyük Rönesans hareketinin gerisinde de doğrudan Müslümanlar belirleyici ve kışkırtıcı roller üstlenmiştir. Oxford'dan Paris Üniversitesi'ne, Almanya'daki Marburg Üniversitesi'nden İtalya'daki Padua'ya ve Sicilya'daki Paler-

1170: Paris Üniversitesi'nin kurulması.

Oxford ve Cambridge'te entelektüel merkezlerin gelişmesi.

Poitiers'deki Eleanor'un Sarayı'nın aşk şiirinin merkezi ve saray hayatının modeli olması.

1185: André le Chapelain'in *Saray Aşkı Sanatı* eseri.

1190: Fiore'li Joachim'in üç aşamalı tarih felsefesi.

1194: Chatres Katedrali'nin inşasının başlaması [66 yıl sonra tamamlanacaktır].

1209: Assisi'li Aziz Francis'in Fransisken Tarikatı'nı kurması.

1210: Wolfram von Eschenbach'ın *Parzival*'i.

Gottfried von Strassburg'un *Tristan und Isolde*'si.

1215: Magna Carta'nın imzalanması.

1216: Aziz Dominic'in Dominiken Tarikatı'nı kurması.

1225: Thomas Aquinas'nın doğumu.

1245: Aquinas'nın Paris'te Albertus Magnus'un öğrencisi olması.

1247: Roger Bacon'ın Oxford Üniversitesi'nde deneysel araştırmalarına başlaması.[42]

---

mo'ya kadar Avrupa'daki üniversiteler, Bağdat, Kurtuba ve Fas'taki Zeytûniye Üniversitelerini model olarak almıştır. Bunların hiç birinin bu kronolojide de, kitabın ana metninde de incelenmemesi, tartışılmaması, hatta büsbütün üstünün örtülerek sessizce geçiştirilmesi, olsa olsa bu miyoplaştırıcı Avrupa-merkezcilikle açıklanabilir yalnızca. Daha da vahimi, bizzat Avrupalı kaynaklardan İslâm medeniyetinin, düşüncesinin, biliminin Avrupa'nın ve uygarlığının doğuşunda doğrudan etkilerine ilişkin bazı bölümler ekleme talebimizin yayıncı tarafından kabul edilmemesi oldu. Kitabın bütünlüğünün korunması açısından bunu anlamak mümkün. Ancak bu ilâveleri kitabın sonuna "Ek" olarak eklemeyi düşünüyorduk zaten. Batı düşünce tarihini, İslâm düşüncesini yoksayarak anlatan her çalışma, her zaman eksik bir çalışma olacaktır. Okuyuculara, bu konuda yeteri kadar doyurucu külliyat olduğunu hatırlatarak sözkonusu eksikliği ilgili kaynaklardan gidermelerini öneririz (çev. notu).

42 Roger Bacon'ın, Batı biliminin ve uygarlığının gelişmesi sürecine İslâm medeniyetinin ve biliminin yaptığı katkılara doğrudan dikkat çeken nâdir figürlerden biri olduğunu ve bu katkıları bizzat Arapça'yı "anadili" gibi konuşacak kadar öğrenerek gerçekleştirdiği çabalarını burada yalnızca hatırlatmakla yetmiyoruz. (çev. notu).

1260: Chartres Katedrali'nin yapımının tamamlanması ve takdis edilmesi.

1266: Brabant'lı Siger'in Paris'te ünlü ve öncü araştırmaları.

1266-73: Aquinas'nın *Summa Theologica*'sını yazması.

1274: Aquinas'nın ölümü.

1280: Jean de Meun'un *Roman de la Rose*'u.

1300-30: Mister Eckhart'ın öncülüğünde Rhineland'da / Almanya'da mistisizmin yayılması.

1304: Petrarch'ın doğumu.

1305: Duns Scotus'un Paris Üniversitesi'nde ders vermeye başlaması.

1309: Papalığın Avignon'a nakli ("Babil sürgünü" olarak adlandırılır).

1310-1314: Dante'nin *İlâhî Komedya*'sı.

1319: Ockham'ın Oxford'ta ders vermeye başlaması.

1323: [Önceden aforoz edilen] Aquinas'nın Kilise tarafından takdis edilmesi.

1330-50: Ockham'ın düşüncesinin (nominalizm'in) Oxford ve Paris'te yayılması.

1335: İlk meydan saatinin ve kulesinin Milano'da meydana dikilmesi.

1337: İngiltere ile Fransa arasındaki Yüzyıl Savaşları'nın başlaması [bu savaş, İstanbul'un fethedilmesiyle birlikte 1453'te durdurulacaktır].

1340: Buridan'ın Paris Üniversitesi rektörü olması.

1341: Petrarch'ın Roma'da Capitoline'de saray şâiri olarak kabul ve ilan edilmesi.

1347-51: Kara Ölüm olarak adlandırılan veba'nın bütün Avrupa'yı kasıp kavurması, nüfusun üçte birini veya bazı kaynaklara göre yarısını telef etmesi.

1353: Bocccaccio'nun *Decameron*'u.

1377: Oresme'nin *Gökyüzü ve Yeryüzüne Dâir Kitap*'ında hareket eden dünya fikrinin teorik olarak mümkün olabileceğini savunması.

1378: Büyük Şizma: Rakip papalar arasındaki çatışma (1417'e kadar sürecektir).

1380: Wycliffe'in, Kilise'nin suistimallerine ve ortodoks doktrine saldırısı.

1400: Chaucer'in *Canterbury Masalları.*

1404: Vergerio'nun hümanist eğitime dâir ilk risâle olan *Liberal Araştırmalara Dâir* başlıklı eseri.

1415: Dînî reformcu Jan Hus'un yakılarak öldürülmesi.

1429: Joan of Arc, İngilizlere karşı Fransızların başında.

Bruni'nin *Floransa Tarihi* başlıklı kitabı, Rönesans tarihyazımında öncü bir çığır açıyor.

1434: Floransa'da Cosimo de'Medici'nin yönetimin başına geçmesi.

1435: Alberti'nin *Resme Dâir* başlıklı kitabıyla, perspektif'in ilkelerini sistematize etmesi.

1440: Cusa'lı Nicholas'ın *Eğitimli Cehâlet'e Dâir* başlıklı kitabı.

Valla'nın *Gerçek İyi'ye Dâir* başlıklı kitabı.

1452: Leonardo da Vinci'nin doğumu.

1453: Constantinople'ün Osmanlı Türkleri'ne düşmesi; Bizans İmparatorluğu'nun sonu.

[İngiltere ile Fransa'nın Yüzyıl Savaşları'nı durdurmaları].

1455: Matbaa devriminin başlaması; Gutenberg İncili'nin basılması.

1462: Ficino'nun Floransa'daki Eflatuncu Akademi'nin başına geçmesi.

1469: Muhteşem Lorenzo'nun Floransa'da yönetimin başına geçmesi.

1470: Ficino'nun, Eflatun'un *Diyaloglar*'ının ilk Latince çevirisini tamamlaması.

1473: Kopernik'in doğumu.

1482: Ficino'nun *Eflatuncu İlâhiyat* başlıklı [kitabı].

1483: Luther'in doğumu.

Leonardo'nun *Kayaların Bâkiresi* [heykeli].

1485: Boticelli'nin *Venüs'ün Doğumu* [tablosu].

1486: Pico'nun *İnsanın Onuruna Dâir Nutuk* kitabı.

1492: Kristof Kolomb'un Amerika'ya varması.

[800 küsûr yıllık İspanya'daki Endülüs Medeniyeti'nin tarihten silinmesi; engizisyonların alevlenmesi; İspanya'daki Müslümanların, Yahudilerin ve Katolik olmayanların sürülmesi].

1497: Vasco de Gama'nın Hindistan'a ulaşması.

İtalya'da araştırmalarını sürdüren [Kardinal] Kopernik'in ilk astronomik gözlemlerini yapması.

1498: Leonardo'nun *Son Akşam Yemeği* eseri.

1504: Mikelanj'ın *Davut* heykeli.

1506: Bramante döneminde Roma'da [Vatikan'da] Aziz Peter Bazilikası'nın inşasına başlanması.

1508: Erasmus'un *Adagia* başlıklı eseri.

1508-11: Raphael'in *Atina Okulu*, *Parnassus* ve *Kilise'nin Zaferi* [tabloları].

1508-12: Mikelanj'ın Sistine Şapel'in tavanını resmetmesi.

1512-14: Kopernik'in *Commentariolus* başlıklı eseriyle ilk kez güneş-merkezli teoriyi özetlemesi.

1513: Makyavel'in *Prens*'ini yazması.

1513-14: Dürer'in *Şövalye; Ölüm ve Şeytan; Aziz Jerome Çalışırken* ve *Melankoli I* tabloları.

1516: Thomas More'un *Ütopya* kitabı.

Erasmus'un Yeni Ahit'i Latince'ye çevirmesi.

1517: Luther'in Wittenburg Kilisesi'ne 95 *Tez*'ini asması; Reformasyon'un başlaması.

1519: Luther'in *Hıristiyan Hürriyetine Dâir* başlıklı kitabı.

1521: Luther'in aforoz edilmesi.

1524: Erasmus'un Luther'in irade özgürlüğünü savunması.

1527: Paracelsus'un Basel'de ders vermeye başlaması.

1528: Castiglione'un *Saraylı* başlıklı eseri.

1532: Rabelais'in *Pantagruel* eseri.

1534: VIII. Henry, papalığın kontrolünü redderek Egemenlik Yasası'nı çıkarıyor.

1535: Loyola'lı Ignatius'un *Manevî Temrinler* başlıklı eseri.

1536: Kalven'in *Hıristiyan Dininin Kurumları* başlıklı kitabı.

1540: Loyola tarafından *Society of Jesus / İsa Cemiyeti*'nin kurulması.

Rheticus'un *Narratio Priması*; Kopernikçi teoriyi anlatan ilk matbû eser.

1541: Mikelanj'ın *Son Hüküm* eseri.

1542: Roma Engizisyonu'nun kuruluşu.

1543: Kopernik'in *De Revolutionibus Orbium Coelestium* kitabı.

Vesalius'un *İnsan Bedeninin Yapısına Dâir* başlıklı kitabı.

1545-63: Trent Konsili; Karşı-Reformasyon'un başlaması.

1550: Vasari'nin *Ressamların Hayatları* eseri.

1554: Palestrina'nın ilk kütleler kitabı.

1564: Galileo'nun ve Shakespeare'in doğumu.

1572: Tycho Brahe, yıldızlar sistemini gözlemlemesi.

1580: Montaigne'in *Denemeler*'i.

1582: Gregoryen takvim reformunun kurumlaştırılması.

1584: Bruno'nun *Sonsuz Evren ve Dünyalara Dâir* başlıklı kitabı.

1590: Shakespeare'in *VI. Henry* oyunu.

1596: Descartes'ın doğumu.

Kepler'in *Kozmografi'nin Gizemi* başlıklı eseri.

1597: Bacon'ın *Denemeler*'i.

1600: Shakespeare'in *Hamlet*'i.

Bruno'nun Engizisyon tarafından sapkınlık gerekçesiyle idam edilmesi.

Gilbert'in *Mıknatısa Dâir* başlıklı kitabı.

1602: Kepler'in *Astrolojinin Daha Kesin Temellerine Dâir* başlıklı kitabı.

1605: Bacon'ın *Advancement of Learning* başlıklı kitabı.

Cervantes'in *Don Quixote*'u.

1607: Montreverdi'nin *Orfeo*'su.

1609: Kepler'in *Yeni Astronomi*'si; gezegenlerin hareketinin ilk iki yasası.

1610: Galileo, teleskopik keşiflerini açıklıyor.

1611: İncil'in İngilizce'ye *King James* çevirisi.

1616: Katolik Kilisesi, Kopernik'in teorisinin "yanlış ve yanıltıcı" olduğunu ilan ediyor.

1618-48: Otuz Yıl Savaşları.

1619: Kepler'in *Harmonia Mundi / Harmonik Dünya*'sı; gezegenlerin hareketinin üçüncü yasası.

Descartes'ın yeni bilim vizyonu.

1620: Bacon'ın *Novum Organum*'u.

1623: Galileo'nun *Tahlilci* eseri.

Boehme'nin *Büyük Sır*'ı.

1628: Harvey'in *Hayvanlarda Kalp ve Kan Dolaşımına Dâir*'i.

1632: Galileo'nun *İki Temel Dünya Sistemine Dâir Diyalog*'u.

1633: Galileo'nun Engizisyon tarafından mahkûm edilmesi.

1635: *Fransız Akademisi*'nin (Académie Française) kurulması.

1636: Harvard College'in kurulması.

1637: Descartes'ın *Metot Üzerine Söylem*'i.

Corneille'in *Le Cid*'i.

1638: Galileo'nun *İki Yeni Bilim*'i.

1640: Jansen'in *Augustinus*'u; Fransa'da Jansenizm'in doğuşu.

1642-48: İngiliz İç Savaşı.

1644: Descartes'ın *Principia Philosophiae*'sı.

1647: Lilly'nin *Hıristiyan Astroloji*'si.

1648: Westphalia Barışi'nın 30 Yıl Savaşları'nı sona erdirmesi.

1651: Hobbes'un *Leviathan*'ı.

1660: Royal Society'nin kuruluşu.

Boyle'un *Fizik-Mekanik Yeni Denemeler*.

1664: Moliére'in *Tartuffe*'u.

1665-66: Newton, ilk bilimsel keşiflerini yapıyor, kalkülüsü keşfediyor.

1666: Hooke'un, gezegenlerin hareketine dâir mekanik teorisi.

Fransa'da Bilimler Akademisi'nin kuruluşu.

1667: Milton'ın *Yitik Cennet*'i.

1670: Pascal'ın *Düşünceler*'i / *Pensées*'i.

1675: Almanya'da Evangelik Dindarlığın yayılması.

1677: Spinoza'nın *Ethica*'sı.

Racine'in *Phaedra*'sı.

Leeuwenhoek'un mikroskobik organizmaları keşfi.

1678: Bunyan'ın *Pilgrim's Progress*'i.

Simon'ın *Eski Ahit'in Eleştirel Tarihi* başlıklı kitabı İncil'in metin eleştirilerine öncülük ediyor.

Huygens'in dalga ışık teorisi.

1687: Newton'ın *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis*'i.

Fransız Akademisi'nde "eskiler / ancients" ve "yeniler / moderns" tartışması.

1688-89: İngiltere'de *Şanlı İngiliz Devrimi*.

1690: Locke'un *Essay Concerning Human Understanding* ve *Two Treatises of Civil Government* kitapları.

1697: Bayle'in *Sözlük*'ü (*Dictionnaire Historique et Critique*).

1704: Newton'ın *Opticks*'i.

1710: Berkeley'in *İnsan Bilgisinin İlkeleri.*

1714: Leibniz'in *Monadology*'si.

1719: Defoe'nin *Robinson Crusoe*'si.

1721: Montesquieu'nün *İran Mektupları.*

1724: Bach'ın *Aziz Yuhanna'ya Göre Tutku*'su.

1725: Vico'nun *Yeni Bilim*'i / *Scienza Nuova*'sı.

1726: Swift'in *Güliver'in Seyahatlaeri.*

1734: Voltaire'in *Felsefî Mektuplar*'ı.

Pope'un *İnsan Üzerinde Deneme*'si.

Jonathan Edwards ve Amerikan kolonilerinde Büyük Uyanış'ın başlaması.

1735: Linnaeus'un *Systema Naturae*'si.

1738: Wesley'in İngiltere'deki Methodist Kilise'si.

1740: Richardson'ın *Pamela*'sı.

1741: Handel'in *Messiah*'ı.

1747: La Mettrie'nin *Makine-İnsan*'ı.

1748: Hume'un *Enquiry Concerning Human Understanding*'i.

Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu.*

1749: Goethe'nin doğumu.

Fielding'in *Tom Jones*'u.

1750: Russeau'nun *Bilimler ve Sanatlara Dâir Söylem*'i.

1751: Diderot ve d'Alembert *EncyclopédieEncyclopédie*'yi yayımlamaya başlıyorlar.

Franklin'in *Elektrik Üzerine Denemeler ve Gözlemler*'i.

1755: Dr. Johnson'ın *Sözlük*'ü / *Dictionary of the English Language*'i.

1756: Voltaire'in *Milletlerin Davranış ve Adetlerine Dâir Deneme*'si.

1759: Sterne'in *Tristam Shandy*'si.

Voltaire'in *Candide*'i.

1762: Rousseau'nun *Emile*'i ve *Sosyal Sözleşme*'si.

1764: Winckelmann'ın *Antikite Sanat Tarihi*, klasik Grek sanat ve kültürüne ilgiyi artırıyor.

1769-70: Beethoven, Hegel, Napolyon, Hölderlin ve Wordsworth'un doğumu.

1770: Holbach'ın *Doğa Sistemi*.

1771: Swedenborg'un *Gerçek Hıristiyan Dini* kitabı.

1774: Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları*.

1775: Amerikan Dervimi'nin başlaması.

1776: Jefferson ve arkadaşları Bağımsızlık Bildirgesi'nin taslağını hazırlıyorlar.

Adam Smith'in *Milletlerin Refahı*.

Gibbon'ın *Roma İmparatorluğu'nun Düşüşü ve Çöküşü*.

1779: Hume'un *Tabiî Din Hakkında Diyalog*'u.

1780: Lessing'in *İnsan Türünün Eğitimi*.

1781: Kant'ın *Saf Aklın Kritiği*.

Herschel, antikiteden sonraki ilk yeni gezegen olan Üranüs'ü keşfediyor.

1784: Herder'in *İnsanlığın Tarihin Felsefesine Dâir Düşünceler*'i.

1787: Mozart'ın *Don Giovanni*'si.

1788: Kant'ın *Pratik Aklın Kritiği*.

Mozart'ın *Jüpiter* senfonisi.

1789: Fransız Devrimi başlıyor.

İnsan ve Yurttaş Haklan Bildirgesi.

Blake'in *Masumiyet Şarkıları*.

Lavoisier'nin *Kimyaya Dair Elementer Risale*'si.

Bentham'ın *Ahlak ve Yasamanın İlkeleri*.

1790: Goethe'nin *Bitkilerin Başkalaşımı* başlıklı eserinin yayımı.

Kant'ın *Yargıgücü'nün Eleştirisi* kitabı.

Burke'ün *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* kitabı.

1792: Wollstonecraft'ın *Kadınların Haklarının Korunması* başlıklı kitabı.

1793: Blake'in *Cennet'le Cehennem'in "Evliliği"* eseri.

1795: Schiller'in *İnsanlığın Estetik Eğitimine Dâir Mektuplar*'ı.

Condorcet'nin *İnsan Zihninin Gelişiminin Tarihî Özeti* başlıklı kitabı.

Hutton'ın *Yeryüzü Teorisi.*

1796: Laplace'ın *Yeryüzü Sisteminin İzahı.*

1797: Hölderlin'in *Hyperion*'u.

1798: Wordsworh ve Coleridge'in *Lirik Baladlar*'ı.

Schlegel kardeşlerin, Romantiklerin dergisi *Athenaeum*'u yayınlamaya başlamaları.

Malthus'un *Nüfus İlkesine Dâir Bir Deneme*'si.

1799: Napolyon'un Fransa'da ilk konsül olması.

Schleiermacher'in *Dine Dâir: Dinin Kültürlü Horgörücülerine Konuşmalar*'ı.

1800: Fichte'nin *İnsanın Yükümlülüğü.*

Schelling'in *Aşkın İdealizm Sistemi.*

1802: Novalis'in *Heinrich von Ofterdingen*'i.

1803: Dalton'un atomik madde teorisini ortaya atması.

1803-4: Beethoven'in *Eroica* Semfonisi.

1807: Hegel'in *Zihnin Fenomenolojisi.*

Wordsworth'un *Ode: Intimidations of Immortality* şiiri.

1808: Goethe'nin *Faust I*'i.

1809: Lamarck'ın *Zooloji Felsefesi.*

1810: De Stael'in *Almanya'ya Dâir*'i.

1813: İngiliz romancı Austen'in *Pride and Prejudice* başlıklı romanının yayımı.

1814: Scott'un *Waverley*'i.

1815: Waterloo'da, Viyana Kongresi'nin toplanması.

1917: Keats'in *Poems / Şiirler*'i.

Coleridge'in *Biographia Literaria*'sı.

Ricardo'nun *Siyasî İktisat ve Vergilendirmenin İlkeleri.*

Hegel'in *Felsefî Bilimler Ansiklopedisi.*

1819: Schopenhauer'ın *İrade ve Fikir Olarak Dünya*'sı.

1820: İngiliz yazar Shelley'in *Prometheus Unbound*'unun yayını.

1822: Stendhal'in *De l'Amour / Aşk* başlıklı romanı.

Fourier'in *Analitik Isı Teorisi.*

1824: Beethoven'in *Dokuzuncu Senfoni*'si.

Byron'ın *Don Juan*'ı.

Gauss'un Öklitçi olmayan geometriyi geliştirmesi.

1829: Balzac'ın dev romanı *İnsanlık Komedyası*'na başlaması.

1830: Stendhal'in *Le Rouge et le Noir / Kırmızı ve Siyah* romanı.

Comte'un *Pozitif Felsefe Dersleri.*

Berlioz'un *Fantastik Senfoni*'si.

1831: Puşkin'in *Eugene Onegin*'i.

Hugo'nun *Notre-Dame de Paris*, *Les Feuilles d'Automme*'u.

Faraday'ın elekromanyetik indüksiyonu keşfi.

Darwin'in *Beagle*'a beş yıllık bir "gezi"ye çıkması.

1832: Goethe'nin*Faust II*'si.

George Sand'in *Indiana*'sı.

1833: Lyell'in *Jeolojinin İlkeleri.*

Emerson'ın Avrupa'ya seyahati, Coleridge ve Carlyle'la buluşması.

1834: Carlyle'ın *Sartor Resartus*'u.

1835: Strauss'un *İsa-Mesih'in Hayatının Eleştirel İncelemesi* eseri.

Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi*'si.

Babbage'ın dijital *computing* makinası fikrini formüle etmesi.

1836: Emerson'ın *Nature*'ı, Aşkınlık tecrübesi.

1837: Emerson'ın kendi öncülük ettiği *The American Scholar* dergisi için hitabı.

Dickens'ın *Pickwick Belgeleri* romanı.

1841: Marksist filozof Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* kitabı.

1843: Kierkegaard'ın *Ya / Ya Da* ve *Korku ve Titreyiş* kitapları.

Mill'in *Mantık Sistemi* kitabı.

Ruskin'in *Modern Ressamlar* kitabı.

1844: Nietzsche'nin doğumu.

Emerson'ın *Denemeler*'i.

1845: Fuller'in *Ondokuzuncu Yüzyılda Kadın*'ı.

Poe'nun *Tales*'i.

Marx ve Engels'in *Die Heilige Familie* çalışmaları.

1848: Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'ları.

Devrimin bütün Avrupa'yı kasıp kavurması.

Kadınlara Oy Hakkı Hareketi'nin ABD'de başlaması.

1850: Clausius'un, termodinamiğin ikinci yasası, entropi kavramını formüle etmesi.

Hawthorne'un *Scarlet Letter*'ı.

1851: Melville'in *Moby Dick*'i.

Londra'daki Büyük Sergi.

1854: Thoreau'nun *Walden*'ı.

1855: Whitman'ın *Leaves of Grass*'ı.

1857: Flaubert'in *Madam Bovary*'si.

Baudelaire'in *Les Fleurs du Mal*'ı.

1858: Darwin ile Wallace'm doğal seleksiyon teorisini ortaya atmaları.

1859: Darwin'in *Türlerin Kökeni.*

Mill'in *On Liberty*'si.

Wagner'in *Tristan und Isolde* operası.

1860: Burckhardt'ın *İtalya'da Rönesans Uygarlığı* kirabı.

Oxford'da Wilberforce ile Huxley arasında evrim üzerine tartışma.

1861: Bachofen'in *Mother Right*'ı.

1861-65: Amerikan İç Savaşı.

1862: Hugo'nun *Sefiller*'i.

1863: Amerikan Özgürlük Bildirgesi, Lincoln'ün Gettysburg Hitabı.

1865: Mendel'in genetik kalıtım teorisini ortaya atması.

1866: Haeckel'in *Genel Organizmalar Morfolojisi.*

Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sı.

1867: Marx'ın *Das Kapital*'i.

1869: Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ı.

Arnold'un *Kültür ve Anarşi* kitabı.

1971: Darwin'in *İnsanın Düşüşü* kitabı.

1872: Nietzsche'nin *Trajedinin Doğuşu* kitabı.

Monet'nin *İzlenim: Gündoğumu* başlıklı tablosu.

G. Eliot'un *Middlemarch* romanı.

1873: Maxwell'in *Elektrik ve Manyetizmaya Dâir Risale*'si.

1875: Blavatsky'nin Theosophical Society / Teosofi Derneği'ni kurması.

1877: Amerikan filozofu Peirce'ün pragmatizm üzerine ilk makalelerini yayımlaması.

1878: Wundt'un ilk deneysel psikoloji laboratuarını kurması.

1879: Edison'ın elektrik ışığını keşfi.

Frege'nin *Begriffschrift*'inin modern mantığı başlatması.

İbsen'in *Oyunevi* oyunu.

1880: Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler* romanı.

1881: Ranke'nin *Üniversal Tarih*'i.

1883: Dilthey'ın *İnsanbilimlerine Giriş*'i.

1883-84: Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ü.

1884: Twain'in *Huckleberry Finn*'i.

1886: Rimbaud'nun *Illuminations*'ı.

Nietzsche'nin *İyi ve Kötünün Ötesi*.

Mach'ın *Duyuların Analizi*.

1887: Michelson-Morley deneyi.

1889: Van Gogh'un *Yıldızlı Geceler* tablosu.

1890: William James'in *Psikolojinin İlkeleri* kitabı.

Frazer'ın *Altın Dal*'ı.

1893: Bradley'in *Görünüş ve Gerçeklik*'i.

1894: Steiner'ın *Özgürlük Felsefesi*.

Tolstoy'un *Tanrı'nın Krallığı İçimizde* başlıklı kitabının yayımlanması.

Hertz'in *Mekaniğin İlkeleri*.

1895: Wilde'ın *The Importance of Being Earnest*'i.

Durkheim'ın *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* kitabı.

1896: Becquerel'in uranyumdaki radyoaktiviteyi keşfi.

Çehov'un *Martı* oyunu.

1897: James'in *İnanma İradesi*.

1898: Cézanne'ın *Mont Sainte-Victoire* resimleri.

1900: Nietzsche'nin ölümü.

Freud'un *Rüyaların Yorumu* kitabı.

Planck'ın kuantum fiziğini başlatması.

Husserl'in *Logical Investigations* kitabıyla fenomenolojiyi başlatması.

Mendel'ci genetiklerin yeniden keşfi.

1901: Henry James'in *The Ambassadors*'u.

1902: William James'in *Dînî Tecrübenin Çeşitleri*.

1903: Moore'un *İdealizm'in Reddi* ve *Principia Ethica* kitapları.

Shaw'un *Man and Superman*'i.

Wright kardeşlerin ilk motorlu uçak uçuşunu gerçekleştirmeleri.

1905: Einstein'ın özel izafiyet teorisi, fotoelektrik etkisi, Brownyen hareket.

Freud'ün *Cinsellik Teorisine Dâir Üç Deneme*'si.

Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* kitabının yayını.

1906: Duheim'ın *Fizik Teorisi* kitabı.

Gandi'nin pasif direniş felsefesini geliştirmesi.

1907: William James'in *Pragmatizm* kitabı.

Bergson'un *Yaratıcı Evrim* kitabı.

Picasso'nun *Avignon'lu Kızlar* tablosu.

Suzuki'nin *Mahayana Budizmi* kitabı ve Budizm'i Batı'ya tanıtması.

1909: Schoenberg ilk atonal müzik eseri.

1910-13: Russell ile Whitehead'in *Principia Mathematica*'ları.

1912: Jung'un *Şuurdışının Psikolojisi* kitabını yayımlaması ve Freud'le yollarını ayırması.

1913: Stravinsky'nin *Bahar Âyini* eseri.

Proust'un *Yitik Zamanın İzinde* romanı.

Unamuno'nun *Trajik Hayat Duygusu* kitabı.

Royce'un *Hristiyanlık Problemi* kitabı.

Ford'un seri otomobil üretimine başlaması.

1914: Joyce'un *Bir Genç Adam Olarak Sanatçının Portresi* eseri.

Kafka'nın *Dava*'sı.

1914-18: Birinci Dünya Savaşı / Harb-i Umûmî (The General War).

[1915: Çanakkale Savaşı ve Zaferi].

1915: Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* kitabı.

1916: Einstein'ın genel izafiyet teorisi.

1917: Otto'nun *Kutsal Fikri* çalışması.

Rus Ekim Devrimi.

1918: Spengler'in *Batı'nın Çöküşü* kitabı.

1919: Genel izafiyet teorisinin deneyle ispatlanarak onaylanması.

Watson'ın *Bir Davranışçının Nokta-i Nazarından Psikoloji* kitabı.

Barth'ın *Romalılara Mektup*'u.

1920: Yeats'in *İkinci Geliş / Diriliş* şiiri.

Freud'ün *Haz İlkesinin Ötesi* kitabı.

İlk halka açık radyo yayını.

1921: Rusell'ın *Zihnin Analizi* kitabı.

Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus* kitabının yayımlanması.

[1922: Osmanlı Devleti'nin sona er/diril/mesi].

T. S. Eliot'ın *Çorak Ülke* şiiri.

Joyce'un *Ulysses* romanı.

Weber'in *Ekonomi ve Toplum* kitabı.

[1923: Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması].

Rilke'nin *Duino Ağıtları*.

Freud'ün *Ego ve İd* kitabı.

Buber'in *Ben ve Sen* kitabı.

Santayana'nın *Şüphecilik ve Hayvan İnancı* kitabı.

Pavlov'un *Şartlı Refleksler* kitabı.

[1924: Hilâfetin kaldırılması].

Piaget'nin *Çocukta Karar Verme ve Akıl Yürütme* kitabı.

Rank'ın *Doğum Travması* kitabı.

Thomas Mann'ın *Büyülü Dağ* romanı.

1925: Yeats'in *A Vision*'ı.

Dewey'in *Tecrübe ve Tabiat* kitabı.

Whitehead'in *Modern Dünyada Bilim* kitabı.

1926: Schrödinger'in dalga denklemi'ni geliştirmesi ve kuantum mekaniğini pekiştirmesi.

1927: Heisenberg'in belirsizlik ilkesi'ni formüle etmesi.

Bohr'un tamamlayıcılık ilkesi'ni formüle etmesi.

Lemaitre'in big-bang teorisini ortaya atması.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı yazması.

Freud'ün *Bir İllüzyonun Geleceği* başlıklı kitabı.

Reich'ın *Die Funktion des Orgasmus*'u yazması.

Hesse'in *Der Steppenwolf* romanını yayımlaması.

1928: Yeats'in *Kule*'si.

Carnap'ın *Dünyanın Mantıkî Yapısı* kitabı.

Jung'un *Modern İnsanın Spiritüel Problemi* kitabı.

1929: Whitehead'in *Süreç ve Gerçeklik* kitabı.

Viyana Çevresi'nin *Bilimsel Dünya Algısı* başlıklı manifestosu.

Faulkner'ın *The Sound and the Fury / Öfke* romanı.

Woolf'un *A Room of One's Own / Benzersiz Oda* romanı.

1930: Freud'ün *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* başlıklı kitabı.

Ortega y Gasset'nin *Kitlelerin İsyanı* kitabı.

Bultmann'ın *İnsanın ve İmanın Tarihselliği* başlıklı kitabı.

1931: Gödel'in Teorem'inin formelleştirilmiş matematik sistemlerindeki varsayımların karar verilemezliği ilkesini ispat etmesi.

Cassirer'in 4 ciltlik *Sembolik Formların Felsefesi* başlıklı şaheseri.

1932: Jaspers'in *Felsefe*'si.

Klein'ın *Çocukların Psikanalizi* kitabı.

1933: Hitler'in Almanya'da iktidara gelmesi.

1934: Toynbee'nin 12 ciltlik *Bir Tarih Araştırması* başlıklı öncü tarih felsefesi metni.

Popper'ın *Bilimsel Keşfin Mantığı* kitabı.

Jung'un *Kollektif Şuurdışının Arketipleri* başlıklı kitabı.

Mumford'ın *Teknik ve Uygarlık* başlıklı kitabı.

1936: Lovejoy'un *Büyük Varlık Zinciri* kitabı.

Ayer'in *Dil, Hakikat ve Mantık* kitabı.

Keynes'in *Genel İş, Faiz ve Para Teorisi* kitabı.

1937: Anna Freud'ün *Ego ve Savunma Mekanizmaları* kitabı.

1938: Brecht'in *Galileo* oyunu.

Nükleer parçalanmanın keşfi.

Sartre'ın *Bulantı* romanı.

1939: Freud'ün ölümü.

1939-45: İkinci Dünya Savaşı, Holokost.

1940: Collingwood'un *Metafiziğe Dâir Deneme*'si.

1941: Niebuhr'un *Tabiat ve İnsanın Kaderi* kitabı.

Fromm'un *Hürriyetten Kaçış*'ı.

Borges'in *Ficciones*'i.

1942: Camus'nün *Yabancı*'sı ve *Sisyphus Efsanesi.*

1943: Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i.

Eliot'un *Four Quartets*'i.

1945: Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* kitabı.

Schrödinger'in *Hayat Nedir?* kitabı.

Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombası atılması.

Birleşmiş Milletler'in kuruluşu.

1946-48: Soğuk Savaş'ın başlaması.

Televizyon kamu yayıncılığının tırmanması ve yaygınlaşmaya başlaması.

İlk elektronik dijital bilgisayarların geliştirilmesi.

1947: Pollock'un ilk soyut "muhalif" tabloları.

1948: Wiener'in *Cybernetics*'i.

Hartshorne'un *İlâhî İzafiyet*'i.

Graves'in *Beyaz Tanrıça*'sı.

Merton'un *Yedi Kat Dağ*'ı.

1949: Orwell'in *1984* romanı.

Eliade'nin *Ebedî Geri-dönüş Miti* başlıklı çalışması.

Campbell'in *Binbir Yüzlü Kahraman*'ı.

De Beauvoir'nın *İkinci Cinsiyet*'i.

1951: Tillich'in *Sistematik Teoloji*'si.

Quine'nın *Empirisizmin İki Dogması* kitabı.

1952: Beckett'in *Godot'yu Beklerken* başlıklı oyunu.

Jung'un *Job'a Cevap* ve *Synchronicity* başlıklı kitaplarının yayımlanması.

1953: Wittgenstein'ın *Felsefî Soruşturmalar* kitabı.

Heidegger'in *Metafiziğe Giriş* kitabı.

Skinner'in *Bilim ve İnsan Davranışı* kitabı.

Watson ve Crick'in, DNA'nın yapısını keşfetmeleri.

1954: Huxley'in *Algı Kapıları* başlıklı kitabı.

Rahner'in *Teolojik Soruşturmalar* kitabı.

Needham'in *Çinde Bilim ve Medeniyet* başlıklı kitabı.

1955: Teilhard de Chardin'in *İnsan Fenomeni* kitabı.

Marcuse'ün *Eros ve Uygarlık* kitabı.

Beat kuşağı'nın öncüsü Ginsberg'in önalışı ve önaçışı.

1956: Bateson ve arkadaşlarının çifte-körlük teorisini geliştirmeleri.

1957: Chomsky'nin *Sentaks Yapıları* başlıklı kitabı.

Barfield'in *Görünüşleri Kurtarmak* başlıklı kitabı.

Watts'ın *Zen Yolu* başlıklı kitabı.

Rus Sputnik uydusunun uzaya gönderilmesi.

1958: Levi-Strauss'un *Yapısal Antropoloji*'si.

Polanyi'nin *Şahsî Bilgi*'si.

1959: Brown'ın *Ölüme Karşı Hayat*'ı.

Snow'un *İki Kültür ve Bilimsel Devrim* kitabı.

1960: Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* başlıklı kitabının yayımlanması.

Quine'ın *Söz/cük ve Nesne* kitabı.

[Bediüzzaman'ın vefatı].

1960-72: Sivil haklar hareketi, öğrenci hareketi, feminizm, çevrecilik ve karşı-kültür hareketinin yaygınlaşması.

1961: İlk uzay uçuşlarının başlaması.

Watts'ın *Doğu'da ve Batı'da Psikoterapi*'si.

Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*.

Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*.

1962: Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabı.

Jung'un *Hatıralar, Rüyalar ve Düşünceler*'i.

Maslow'un *Bir Varlık Psikolojisine Doğru* kitabı.

Carson'ın *Sessiz Bahar*'ı.

McLuhan'ın *Gutenberg Galaxy*'si.

İkinci Vatikan Konsili'nin yapılması.

Esalen Enstitüsü'nün kurulması; beşerî potansiyel hareketinin ortaya çıkması.

Bob Dylan, Beatles ve Rolling Stones'un "sahne alışı".

1963: Friedan'ın *Feminine Mystique*'i.

E. N. Lorenz'in kaos teorisi konusunda ilk makaleyi yayımlaması.

1964: Amerika'da Berkeley Üniversitesi'nde ifade özgürlüğü hareketinin başlaması.

Belleh'ın *Dînî Evrim*'i.

Barthes'ın *Kritik Denemeler*'i.

Malcolm X'in *Otobiyografi*'si.

1965: Vietnam Savaşi'nın büyümesi.

Cox'un *Seküler Kent*'i.

Heidegger'in *Der Spiegel*'de yayımlanan "Bizi Ancak Bir Tanrı Kurtarabilir" başlıklı son röportajı.

1966: Altizer ile Hamilton'ın *Radikal Teoloji ve Tanrı'nın Ölümü* kitabı.

Commoner'ın *Bilim ve İdame-i Hayat*'ı.

Lacan'ın *Ecrits*'i.

1967: Laing'in *Tecrübenin Politikası* kitabı.

Derrida'nın *L'Ecriture et la Différence* kitabı.

White'ın *Ekolojik Buhranımızın Tarihî Kökleri* kitabı.

1968: Lakatos'un *Eleştiri ve Bilimsel Araştırma Metodolojisi Programları* kitabı.

Von Bertalanffy'nin *Genel Sistem/ler Teorisi*.

Ehrlich'in *Nüfus [Patlaması] Bombası* kitabı.

1968-70: Öğrenci başkaldırıları, savaş-karşıtı hareket ve karşı-kültür hareketinin büyümesi.

1969: Astronotların Ay'a ayak basmaları.

Lovelock'un Gaia Hipotezi'ni ortaya atması.

Roszak'ın *Karşı Kültürün Teşekkülü*.

Millet'in *Sexual Politics*'i.

Kristeva'nın *Semiotikê*'i.

Ricouer'nun *Yorumların Çarpışması.*

1970: İlk Dünya Günü.

Bellah'ın *İnanın Ötesi.*

1971: Gutierrez'in *Liberasyon Teolojisi.*

Boston Kadınları Sağlık Kitabı Kolektivi'nin *Bizim Bedenimiz, Bizim* kitabı.

Pribram'ın *Beynin Dilleri.*

Thompson'ın *Tarihin Kıyısında* kitabı.

Meadows'ın *Gelişmenin Sınırları* kitabı.

1972: Schmacher'in *Küçük Güzeldir*'i.

Geertz'in *Kültürlerin Yorumu.*

Daly'nin *Baba Tanrı'nın Ötesi* kitabı.

Naess'in *Gölge ve Derin Ekoloji Hareketleri* kitabı.

1974: Ruether'in *Din ve Cinsiyetçilik* kitabı.

Gimbutas'ın *Eski Avrupa'nın Tanrıçaları ve Tanrıları* kitabı.

1975: Grof'un *Beşerî Şuurdışının Alanları.*

Hillman'in *Psikolojiyi Yeninden-düşünmek* kitabı.

Capra'nın *Fiziğin Tao'su.*

Wilson'ın *Sosyobiyoloji*'si.

Singer'ın *Hayvan Özgürlüğü.*

Feyerabend'in *Yoruma Karşı*'sı.

1978: Goodman'ın *Dünyayı Yönetmenin Yolları.*

Chodorow'un *Anneliğin Yeninden-üretimi.*

[1979: İran İslâm Devrimi].

Rorty'nin *Felsefe ve Tabiatın Aynası.*

1980: PC türü bilgisayarların kullanılmaya başlanması.

Biyoteknolojinin gelişmesi.

Bohm'un *Bütünlük ve Karmaşık Düzen*'i.

Prigogine'in *Varlık'tan Varoluşa*'sı.

"Merchant'ın *Tabiatın Ölümü*.

1981: Sheldrake'in *Yeni Hayat Bilimi*.

1982: Schell'in *Yeryüzünün Kaderi*.

1984: Lyotard'ın *Postmodern Durum*'u.

[Ali Şeriati'nin Londra'da şehit edilmesi].

1985: Keller'ın *Cinsiyet ve Bilime Dâir Düşünceler*'i.

Gorbaçov'un Sovyetler Birliği'nde *glasnost* ve *perestroika* süreçlerini başlatması.

1895-90: Ekolojik kriz konusunda küresel bilinçlenmenin yaygınlaşması.

1989-90: Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Doğu Avrupa'da Komünizm'in çöküşü [ve NATO'nun İslâm'ı "küresel tehdit" olarak belirlemesi].

[1998: Bosna'da Srebrenitsa kentinde 8 bin Boşnak'ın soykırıma tabi tutulması, BM askerlerinin sadece seyretmesi].

[2001: ABD'de İkiz Kuleler'in vurulması, ardından Quantanamo Kampı'nın kurulması].

[2003: ABD'nin Irak'ı işgal etmesi].

[2008: Fransız düşünür Jean Baudrillard'ın ölümü].

[2009: Faslı Müslüman düşünür Muhammed Abid el-Câbirî'nin vefatı].

[2010: Arap dünyasında Batı-destekli totaliter rejimlere karşı isyanların başlaması].

[2011: El-Kaide Örgütü'nün lideri Usame bin Ladin'in vurulması].

Not: *Köşeli parantez [...]'lerle verilen kronolojiler yayıncıya aittir (çev.notu)*.

KAYNAKÇA

Aescylus (1953-56). *The Complete Greek Tragedies*. D. Grene & R. Lattimore (der.). Chicago: Chicago University Press.

[Alûsî (2005 /1426). Rûhü'l-Meânî fî Tefsîrü'l-Qur'ân. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye. (Arapça Tefsir)].

Aquinas, Thomas (1972). *An Aquinas Reader*. (Derleme ve Giriş: Mark T. Clark). Garden City, NY: Doubleday.

———, (1945). *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*. Der.: A. C. Pegis. 2 Cilt. New York: Random House.

———, (1945-48). *Summa Theologica*. İng. çev.: İngiliz Dominiken Tarikatı Papazları. 3 Cilt. New York: Benziger.

Aristoteles (1984). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. (ed.) James Barnes. 2 Cilt. Princeton: Princeton University Press.

Armitage, Angus (1957). *Copernicus: The Founder of Modern Astronomy*. New York: Thomas Youseloff.

Armstrong, A. H. (1967) (ed.). *The Cambridge History of Later Greek and Early Rome*.

Augustine. (1973). *An Augustine Reader*. New York: Doubleday.

———, *The Confessions*. (1960). New York: Doubleday.

———, *The City of God*. (1950). New York: Modern Library.

———, *The Basic Writings of Saint Augustine*. (1948). New York: Random House.

———, (1871-77). *Works*, C. 9. ed., M. Dods, Edinburg: Clark.

Bacon, Francis. (1952). *Advancement of Learning; Novum Organum; The New Atlantis*. *Great Books of Western World*'un içince. cilt 30. Chicago: Encyclopedia Britannica.

Bainton, Roland. (1985). *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston: Beacon Press.

Barbour, Ian (1974). *Myth, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*. New York: Harper & Row.

Barfield, Owen. (1989). "Coleridge's Philosophical Lectures," *Towards* 3 / 2.

———, (1988). *Saving the Appearences: A Study in Idolatry*. 2. baskı. Middletown., Conn.: Wesleyan University Press.

Barnett, Lincoln (1972). *The Universe and Dr Einstein*. Rev. ed., New York: William Morrow.

Barnhart, Bruno (1985). "Monastic Wisdom and the World of Today." *Monastic Studies* 16: 11-138.

———, (1988). "The Sophia Hypothesis." San Francisco'daki California Institute of Integral Studies'in Nisan 1988'de düzenlediği, The Feminine Wisdom Traditions and Creation Spirituality in Christianity başlıklı sempozyuma sunulan bildiri.

Barzun, Jacques (1981). *Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage*. 2. baskı. Chicago: University of Chicago Press.

———, (1975). *Classic, Romantic, and Modern*. Chicago: University of Chicago Press.

———, (1972). "Society and Politics." *The Columbia History of the World*'un içinde. ed., John Garraty ve Peter Gay. New York: Harper & Row: 694-700.

Bate, William Jackson (1982). "The Crisis in English Studies." *Harvard Magazine* Eylül-Ekim: 46-53.

Bateson, Gregory (1979). *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Dutton.

———, ve diğerleri (1972). "Toward a Theory of Schizophrenia." *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.

Baudelaire, Charles (1961). *Les Fleurs du Mal*. İng. çev. F. Duke. Charlottesville: University Press of Virginia.

Baynes, Kenneth ve diğerleri (1987). *After Philosophy: End or Tranformation?* Cambridge: MIT Press.

Beauvoir, Simone de (1953). *The Second Sex*. İng. çev. H. M. Parshey. New York: Alfred A. Knopf.

Beckett, Samuel (1958). *Endgame*. New York: Grove Press.

———, (1954). *Waiting for Godot*. New York: Grove Press.

Bellah, Robert N. (1970). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row.

Benz, Ernst Wilhelm (1968). *Evolution and Christian Hope: Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*. İng. çev. H. G. Frank. Garden City: New York: Doubleday.

———, (1963). *The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life*. İng. çev. R. & C. Winston. Garden City: New York: Doubleday.

Bergson, Henri (1944). *Creative Evolution*. İng. çev. A. Mitchell. New York: Modern Library.

Berkeley, George (1952). *The Principles of Human Knowledge. Great Books of Western World*. 35. cilt. Chicago: Encyclopedia Britannica.

Bernstein, Richard J. (1988). "Metaphysics, Critique, Utopia," *Review of Metaphysics* 42.

———, (1985). (ed). *Habermas and Modernity*. Cambridge: MIT Press.

Bible. Authorized King James Version (1981). Wheaton, III.: Tyndale House.

Bible. The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha (1977). New York: Oxford University Press.

Blake, William (1970). *The Poetry and Prose of William Blake*. Garden City: New York: Doubleday.

Boas, George (1957). *Dominant Themes of Modern Philosophy: A History*. New York: Ronald.

Boethius (1962). *The Consolation of Philosophy*. İng. çev. R. Green. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Bohm, David (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Bohr, Niels (1934). *Atomic Physics and the Description of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonner, Gerald (1982). "The Spirituality of St. Augustine and Its Influence on Western Mysticism." *Sobornost* 4 / 2: 143-162.

Bornkamm, Guther (1975). *Jesus of Nazareth*. İng. çev. I. McLuskey ve F. McLuskey. New York: Harper & Row.

Bouyer, Louis (1982). *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. İng. çev. M. P. Ryan. New York: Seabury.

Bridgman, P. W. (1946). *The Logic of the Modern Physics*. New York: Macmillan.

Brodrick, James (1950). *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, SJ*. cilt 2. Londra: Longmans, Green.

Brome, Vincent (1978). *Jung: Man and Myth*. New York: Atheneum.

Bronowski, Jacob & Bruce Mazlish (1960). *The Western Intellectual Tradition: From Leonardo to Hegel*. New York: Harper & Row.

Brown, Norman O. (1968). *Love's Body*. New York: Random House.

Brown, Raymond E. (1975). "'Who Do Men Say That I Am?'-A Survey of Modern Scholarship on Gospel Christology." *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*. New York: Paulist Press: 20-37.

Burckhardt, Jacob (1958). *The Civilization of the Renaissance in Italy*. İng. çev. S. G. C. Middlemore. New York: Harper Torchbook.

Burnaby, J. (1938). *Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine*. Londra: Hodder & Stoughton.

Butterfield, Herbert (1979). *Writings on Christianity and History*. Oxford: Oxford University Press.

———, (1965). *The Origins of Modern Science: 1300-1800*. New York: Free Press.

Byron, George Gordon (1982). *Lord Byron: Selected Letters and Journals*. Cambridge: Harvard University Press.

Campbell, Joseph (1968). *The Hero with a Thousands Faces*. Princeton: Princeton University Press.

———, (1964). *The Masks of God: Occidental Mythology*. New York: Viking.

Camus, Albert (1959). *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. İng. çev. J. O'Brien. New York: Random House.

Capra, Fritjof (1982). *The Turning Point: Science, Society and Rising Culture*. New York: Simon and Schuster.

———, (1975). *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Berkeley: Shambhala.

Carnap, Rudolf (1966). "The Rejection of Metaphysics." *20the Century Philosophy: The Analytic Tradition*'ın içinde. Ed. M. Weitz. New York: Free Press.

Caspar, Max (1959). *Kepler*. Londra: Abelard-Schuman.

Cassirer, Ernst (1955-57). *The Philosophy of Symbolic Forms*. 3 cilt. İng. çev. R. Manheim. New Haven: Yale University Press.

Castigloen, Baldesar (1976). *The Book of the Courtier*. İng. çev. G. Bull. Baltimore: Penguin.

Cellini, Benvenuto (1985). *The Authobiography of Benvenuto Cellini*. İng. çev. J. A. Symonds. New York: Modern Library.

Chadwick, Henry (1966). *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*. Oxford: Oxford University Press.

Chenu, M. D. (1983). "Theology and the New Awareness of History", *Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*'in içinde, (edite eden ve İngilizceye çeviren, J. Taylor ve L. K. Little), Chicago: University of Chicago Press: 162-201.

———, (1964). *Toward Understanding Saint Thomas*. İng. çev. A. M. Laundry & D. Huges. Chicago: University of Chicago Press.

Chodorow, Nancy J. (1989). *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven: Yale University Press.

———, (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.

Chroust, Anton-Hermann. (1973). *Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works*. 2 cilt. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Cicero, Marcus Tullius. (1951). *The Basic Works of Cicero*. Ed. M. Hadas. New York: Modern Library.

———, (1972). *De Natura Decorum: Academia*. İng. çev. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.

Clement of Alexandria (1967). *The Exhortation to the Heaters*. *Ante-Nicene Fathers*'ın içinde. Ed. A. Roberts ve J. Donaldson.

Cohen, I. B. (1985). *Revolution in Science*. Cambridge: Harvard University Press: 237-243.

Colerdige, Samuel Taylor (1950). *The Portable Coleridge*. Ed. I. A. Richards. New York: Viking.

Colorado, Pam (1988). "Bridging Native and Western Science," *Convergence 21 /2-3: 49-68.*

Comte, Auguste (1970). *Introduction to Positive Philosophy*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Condorcet, Antoine-Nicholas, Marquis de. (1979). *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. İng. çev. J. Barraclaough. Westport, Conn.: Hyperion.

Copernicus, Nicolaus (1952). *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*. İng. çev. C. G. Wallis. *Great Books of the Western World*'un içinde. 16.cilt. Chicago: Encyclopedia Britannica.

———, (1939). *Three Copernican Treatises: The Commentariolus of Copernicus, the Letter against Werner, The Narratio Prima of Rheticus*. İng. çev. E. Rosen. New York: Columbia University Press.

Cornford, F. M. (1966). *Plato's Cosmology*. Londra: Routledge.

Curry, Patrick (1989). *Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England*. Princeton: Princeton University Press.

Cutler, Donald R. (1968). *The Religious Situation: 1968*. Boston: Beacon Press.

Dante (1889). *The Banquet*. İng. çev. K. Hillard. Londra: Routledge & Kegan Paul.

———, (1973-75). *The Divine Comedy*. Princeton: Princeton University Press.

Danto, Arthur, C. (1986). *The Philosophical Disenfranchisement of Art*. New York: Columbia University Press.

Darwin, Charles (1981). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Princeton: Princeton University Press.

———, (1971 / 1881). *The Origin of Species*. New York: Dutton, Everyman's University Library.

de Beer, Sir Gavin (1965). *Charles Darwin: A Scientific Biography*. Garden City, NY: Doubleday.

Derrida, Jacques (1982). *Margins of Philosophy*. İng. çev. A. Bass. Chicago: Cicago University Press.

———, (1978). *Writing and Difference*. İng. çev. A. Bass. Chicago: Cicago University Press.

Descartes, René (1955). *The Philosophical Works of Descartes*. 2 cilt. New York: Dover.

Dewey, Joh (1971). *Experience and Nature*. La Salle, III: Open Court.

———, (1929). *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. New York: Minton, Balch.

Dijksterhius, E. J. (1986). *The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton*. Princeton: Princeton University Press.

Dods, E. R., (1973). *The Ancient Concept of Progress*. Oxford: Clarendon Press.

———, (1973). "Progress in Classical Antiquity," *Dictionary of the History of Ideas*, ed., Philip P. Weiner. New York: Charles Scribner's Sons. C. 3: 623-626.

———, (1970). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. New York: Norton.

———, (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.

Dostoevsky, Fyodor (1989). *Notes from Underground*. New York: Norton.

———, (1950). *Crime and Punishment*. New York: Modern Library.

———, (1933). *The Brothers Karamazov*. New York: Modern Library.

Dreyer, J. L. E. 81953). *A History of Astronomy from Thales to Kepler*. New York: Dover.

Duhem, Pierre (1969). *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*. Chicago: Chicago University Press.

Eckhart, Meister (1981). *The Essential Sermons, Commentaries, Triatises, and Defense*. New York: Paulist Press.

Eckman, Barbara (1986). "Jung, Hegel, and the Subjective Universe." *Bahar*. Dallas: Spring Publications.

Edinger, Edward (1973). *Ego and Archetype: Invitation and the Religious Function of the Psyche*. Baltimore: Penguin.

Edwards, Jonathan (1977). *Apocalyptic Writings*. New Haven: Yale University Press.

Einstein, Albert (1961) *Relativity: The Special and the General Theory*. New York: Crown.

———, (1956). *The Meaning of Relativity*. Princeton: Princeton University Press.

Eliade, Mircea (1954). *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. New York: Harper & Row.

Eliot, T. S. (1971). *The Complete Poems and Plays*. New York: Harcourt, Brace & World.

[Elmalılı Hamdi Yazır (1971). *Hak Dini Kur'ân Dili: Türkçe Tefsir*. 9 cilt. İstanbul: Eser Kitabevi].

Emerson, Ralph Waldo (1979-87). *The Collected Works* 4 cilt. Cambridge: Harvard University Press.

Engelsman, Joan Chamberlain (1987). *The Feminine Dimension of the Divine*. Willmette, Ill., Chiron.

Finley, John H. (1966). *Four Stages of Greek Thought*. Stanford: Stanford University Press.

Erasmus (1901). *The Epistles of Erasmus*. Londra: Longmans.

Erikson, Erik (1950). *Childhood and Society*. New York: Norton.

Euripidies (1955-59). *The Complete Greek Tragedies*. Chicago: Chicago University Press.

Ewans, Donald (1984). "Can We Know Spiritual Reality?" *Commonweal*, 13 Temmuz.

Fairbairn, W. R. D. (1952). *An Object-Relations Theory of the Personality*. New York: Basic Books.

Fenichel, Fox (1945). *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York: Norton.

Ferenczi, Sandor (1968). *Thalassa: A Theory of Genitality*. New York: Norton.

Ferguson, W. K. ve diğerleri (1962). *Renaissance: Siz Essays*. New York: Harper Torchbook.

Feyerabend, Paul (1988). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Londra: Verso.

———, (1978). *Sicence in a Free Society*. Londra: Verso.

Ficino, Marsilio (1980). *The Book of Life*. Irving, Tex.: Spring Publications.

———, (1975). *The Letters of Marsilio Ficino*. Londıa: Shephard-Walwyn.

———, (1944). *Platonic Theology. The Journal of the History of Ideas* 5 / 2: 227-239.

Findlay, J. N. (1970). *Ascent to the Absolute*. Londra: Allen & Unwin.

———, (1958). *Hegel: A Re-examination*. New York: Humanities Press.

Finley, John H. (1966). *Four Stages of Greek Thought*. Stanford: Stanford University Press.

Foucault, Michel (1980). *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. New York: Pantheon.

———, (1972). *The Archeology of Knowledge*. Londra: Tavistock.

Fox, Robin Lane (1987). *Pagans and Christians*. New York, Alfred A. Knopf.

Frank, Franchine Wattman & Paula A. Treichler (1989). *Language, Gender, and Professional Writing*. New York: Modern Language Association.

Feeman, Kathleen (ed). (1983). *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments*. Cambridge: Harvard University Press.

Freud, Anna (1966). *The Ego and the Mechanisms of Defense*. New York: International Universities Press.

Freud, Sigmund (1955-61). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. 21 Cilt. New York: Hogarth.

Fromm, Erich (1963). *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*. New York: Holt, Rhinehart & Winston.

Gadamer, Hand-Georg (1970). *Truth and Method*. New York: Seabury.

Galbraith, John Kenneth (1985). *The New Industrial State*. Boston: Houghton Mifflin.

Galilei, Galileo (1989). *Siderus Nuncius, or, The Sideral Messenger*. Chicago: Chicago University Press.

———, (1974). *Two New Sciences*. Madison: University of Wisconsin Press.

———, (1957). *Discoveries and Opinions of Galileo*. New York: Doubleday.

———, (1953). *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems-Ptolemaic and Copernican*. Berkeley: University of California Press.

Garin, Eugenio (1965). *Italian Humanism*. Oxford: Blackwell.

Garraty, John A., & Peter Gay (1972). *The Columbia History of the World.* New York: Harper & Row.

Gellner, Ernest (1975). *The Legitimation of Belief.* Cambridge: Cambridge University Press.

Geymonat, Ludovico (1965). *Galileo Galilei: A Biography and Inquiry into His Philosophy of Science.* New York: McGraw-Hill.

Gibbon, Edward (1977). *The Decline and Fall of the Roman Empire.* 3 cilt. New York: Modern Library.

Gilkey, Langdon (1970). *Religion and the Scientific Future: Reflections on Myth, Science, and Theology.* New York: Harper & Row.

Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice: Psyhological Theory o and Womn's DEvelopment.* Cambridge: Harvard University Press.

Gilson, Etienne (1956). *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.* New York: Random House.

———, (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* New York: Random House.

Gimbatur, Marija (1989). *The Language of Goddesses: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization.* San Francisco: Harper & Row.

———, (1982). *The Goddesses and Gods of Old Europe: M.Ö. 6500-3500: Myths and Cult Images.* Berkeley: University of California Press.

Gingerich, Owen (1973). "From Copernicus to Kepler: Heliocentricism as Model and Reality." *Proceedings of the American Philosophical Society 117* -: 513-522.

———, "Johannes Kepler and the New Astronomy." *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 13: 346-373.

Gleick, James (1988). *Chaos: Making a New Science.* New York: Viking.

Goethe (1952). *Faust I & II.* Chicago: Ecyclopedia Brittannica.

Gombrich, E. H. (1961). *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictoial Representation.* Princeton: Princeton University Press.

Graves, Robert (1960). *The Greek Myts*. II cilt. New York: Penguin.

Grener, Paul (1967). *Thomism*. New York: Harper & Row.

Grof, Stanislav (1985). *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy*. Albany: State University of New York Press.

———, (1980). *LSD Psychotherapy*. Pomona, Kaliforniya: Hunter House.

———, (1975). *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*, New York: Viking, 1975 ve *LSD Psychotherapy*, Pomona, Kaliforniya: Hunter Hıuse, 1980

Grube, Georges M. A., (1958). *Plato's Thought*. Boston: Beacon Press.

Gustdorf, Georges (1965). *Speaking*. Evanston, III.: Nortwestern University Press.

Guthrie, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy*, *I. Cilt: Earlier Presocratics and its Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.

———, (1960). *The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle*. New York: Harper Torchbook.

[Gündüz, Şinasi (2004). *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları].

Habermas, Jürgen (1971). *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.

Hall, Nor (1980). *The Moon and the Virgin: Reflections on the Archetypal Feminine*. New York: Harper & Row.

Hanson, N. R. (1958). *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harding, Sandra (1982). "Is Gender a Vairable in Conceptions of Rationality?" *Dialectica* 36: 225-242.

Harrison, Jane Ellen (1972). *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press.

Hayman, Ronald (1980). *Nietzsche: A Critical Life*. New York: OUP.

Heath, Sir Sir Thomas L., (1913). *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus*. Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1987). *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy.* Oxford: OUP.

———, (1977). *The Phenomenology of Spirit.* İng. çev., A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press.

———, (1974). *The Essential Writings.* New York: Harper & Row.

———, (1971) *Early Theological Writings.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

———, (1971). *The Philosophy of Mind.* Oxford: Clarendon Press.

———, (1953). *Reason in History.* Indianapolis: Bobb-Merrill.

Heidegger, Martin (1981). "Only a God Can Save Us: The *Der Speigel* Interview." *Heidegger: Man and the Thinker*'in içinde. Ed. T. Sheehan. Chicago: Precedent.

———, (1962). *Being and Time.* İng. çev. J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Harper & Row.

Heilbroner, Robert (1980). *The Worldly Philosophers.* New York: Simon & Schuster.

Heisenberg, Werner (1962). *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Phiysics.* New York: Harper & Row.

Herbert, Nick (1985). *Quantum Relativity: Beyond the New Physics.* Garden City, N.Y.: Doubleday.

Herder, Johann Gottfried (1968). *Reflections on the Philosophy of the History of the Mankind.* Chicago: Chicago University Press.

Hesiod (1959). *The Works and Days: Theogony; The Shield of Heracles.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hesse, Mary (1980). *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science.* Bloomington: Indiana University Press.

Hill, Christopher (1972). *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution.* New York: Viking.

Hillman, James (1982). "*Anima Mundi*: The Return of the Soul of the World." *Bahar.* Dallas: Spring Publications.

———, (1975). *Re-Visioning Psychology*. New York: Harper & Row.

Hollingdale, R. J. (1965). *Nietzsche: The Man and His Philosophy*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Homer (1974). *Iliad*. Garden City, N. Y.: Doubleday.

———, (1961). *The Odyssey*. Garden City, N. Y.: Doubleday.

Hugh of Saint Victor (1961). *Didascalicon: A Medieval Guide to the Arts*. New York: Columbia University Press.

Hume, David (1967). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon.

———, (1952). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Chicago: Encyclopedia Britannica.

Huxley, Aldous (1970). *The Dorrs of Perception*. New York: Harper & Row.

Irenaeus (1967). *Against Heresies*. (*The Ante-Nicene Fathers*, ed. by A. Roberts & J. Donaldson, 1. Cilt). Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans.

[İnciller: Barnabas İncili, Luka İncili, Markos İncili ve Yuhanna İncili].

Jackson, Timothy(1987). "The Theory and Practice of Discomfort: Richard Rorty and Pragmatism." *The Thomist* 51 / 2: 270-298.

Jaeger, Werner (1948). *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. New York: Oxford University Press.

James, Henry (1986). *The Art of Criticism: Henry James on the Theory and Practice of Fiction*. Chicago: Chicago University Press.

James, William (1985). *Varities of Religious Experince*. Cambridge: Harvard University Press.

———, (1981). *The Principles of Psychology*. 2 Cilt. Cambridge: Harvard University Press.

———, (1979). *The Will to Believe*. Cambridge: Harvard University Press.

———, (1978). *Pragmatism and the Meaning of Truth*. Cambridge: Harvard University Press.

———, (1977). *A Pluralistic Universe*. Cambridge: Harvard University Press.

Janson, H. W. (1986). *History of Art*. New York: Abrams.

Jeans, Sir James (1943). *Physics and Philosophy*. New York: Macmillan.

John of the Cross, Saint (1959). *Dark Night of the Soul*. Garden City, N. Y.: Image Books.

Jones, Ernest (1953-57). *The Life and Work of Sigmund Freud*. New York: Basic Books.

Jung, Carl G. (1970). "The Undiscovered Self." *Collected Works of Carl Gustav Jung*, 10. Cilt'in içinde. ed., H. Read ve diğerleri, Princeton: Princeton University Press.

———, (1969). "Psychological Commentary on 'The Tibetan Book of the Great Liberation," *Collected Works of Carl Gustav Jung*, 11. cilt, İng. çev., R. F. C. Hull, ed., H. Read ve diğerleri, Princeton: Princeton University Press.

———, (1973). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Pantheon.

———, (1953-79). *Collected Works of Carl Gustav Jung*. 20 cilt. Princeton: Princeton University Press.

Kafka, Franz (1971). *The Complete Stories*. New York: Schocken.

———, (1964). *The Trial*. New York: Modern Library.

Kant, Immanuel (1968). *Critique of Pure Reason*. Londra: Macmillan.

———, (1960). *Religion Within the Limits Alone*. La Salle, Ill.: Open Court.

———, (1956) *Critique of Practical Reason*. New York: Bobbs-Merrill.

Keats, John (1961). *Poems*. Londra: Methuen.

Keepin, William (1990). *Some Deeper Implications of Chaos Theory*. Taslak Metin. San Francisco: California Institute of Integral Studies.

Keller, Evelyn Fox. (1985) "Love and Sex in Plato's Epistemology", *Reflections on Gender and Science*'ın içinde. New Haven: Yale University Press. ss. 21-32.

———, (1983). *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*. San Francisco: Freeman.

Kepler, Johannes (1952). *The Harmonies of the World* (V) & *Epitome of Copernican Astronomy* (IV & V). Chicago: Encyclopedia Britannica.

Kirk, Geoffrey S. (1962). *The Songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirk, G. S. & J. E. Raven (ed). (1957). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Koyré, Alezandre (1973). *The Astronomical Revolution: Copernicus, Kepler, Borelli*. Ithaca: Cornell University Press.

———, (1968). *Form Closed Worlds to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Kubrin, David (1980). "Newton's Inside Out: Magic, Class Struggle, and the Rise of Mechanism in the West," *The Analitic Spirit* (ed. H. Woolf). Ithaca: Cornell University Press.

Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

———, (1957). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*. Cambridge: Harvard University Press.

Laing, R. D. (1967). *The Politics of Experience*. Harmondsworh, England: Penguin.

———, (1965). *The Divided Self*. New York: Penguin.

Lakatos, Imre & Alan Musgrave (1974). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Landes, David S. (1983). A *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge: Harvard University Press.

Lasch, Christopher (1979). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton.

Leff, Gordon (1976). *The Dissolution of the Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century*. New York: Harper & Row.

Leonardo da Vinci (1956). *Leonardo da Vinci*. Ed. G. Nicodemi ve diğerleri. New York: Reynal.

Letwin, Shirley R. (1965). *Pursuit of Certainty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levi, Albert William (1977). *Philosophy and the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Levi-Strauu, Claude (1967). *The Structural Anthropology*. İng. çev. C. Jacobson & B. G. Schoepf. New York: Doubleday.

Locke, John (1952). *An Essay Concerning Human Understanding*. Chicago: Encyclopedia Britannica Press.

Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press.

Lovelock, J. E. (1979). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.

Lucretius (1979). *De Rerum Natura*. 3 Cilt. Oxford: Oxford University Press.

Luther, Martin (1989). *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Ed. T. F. Lull. Minneapolis: Fortress Press.

———, (1931). *The Bondage of the Will*. Grand Rapids, M.ch.: Wm. B. Eerdmans.

Lyotard, Fraonçois (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Machiavelli, Nicholo (1985). *The Prince*. Chicago: University of Chicago Press.

Magee, Bryan (1973). *Karl Popper*. New York: Viking.

Marcuse, Herbert (1974). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.

Marx, Karl (1972). *Economic and Philosophical Manuscripts*. New York: Norton.

———, (1968). *The Communist Manifesto*. Baltimore: Penguin.

———, (1954-62). *Capital*. 3 cilt. İng. çev. S. Moore & E. Aveling. Moskova: Foreign Languages Publishing House.

McDermott, John J. (1976). *The Culture of Experience: Essays in the American Grain*. New York: New York University Press.

McDermott, Robert A (1989). "Toward a Modern Spiritiual Cognition." *Re-vision* 12 / Yaz: 29-33.

McInerny, Ralph (1982). *St Thomas Aquinas*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

McKibben, Bill (1989). *The End of Nature*. New York: Random House.

McNeill, William H (1963). *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press.

Melville, Herman (1981). *Moby-Dick, or the Whale*. Berkeley: University of California Press.

Merchant, Carolyn (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row.

Merton, Thomas (1968). "The Self of Modern Man and the New Christian Consciousness." *Zen and the Birth of Appetite*'nin içinde: ss. 15-32. New York: New Directions.

Michelangelo (1965). *The Complete Works of Michelangelo*. New York: Reynal.

Miller, David L. (1981). *The New Polytheism*. Dallas: Spring Publications.

Miller, Jean Baker (1973). *Psychoanalysis and Women*. New York: Penguin.

Milton, John (1929). *Areopogitica and Other Prose Writings*. ed., W. Haller. New York: Book League of America.

Moltman, Jürgen D. (1976). *The Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. New York: Harper & Row.

Monod, Jacques (1972). *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosphy of Modern Biology*. New York: Random House.

Montaigne, Michel de (1958). *The Complete Essays*. İng. çev. D. M. Frame. Stanford: Stanford University Press.

Morgan, Elaine (1972). *The Descent of Woman*. Londra: Souvenir.

Mumford, Lewis (1967-70). *The Myth of the Machine*. 2 Cilt. New York: Harcourt, Brace & World.

Nehamas, Alexander (1985). *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press.

Neugebauer, O. (1957). *The Exact Sciences in Antiquity*. Providence: Brown University Press.

Newton, Isaac (1972 / 1726). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. 3 Cilt. Cambridge: Harvard University Press.

———, (1952). *The Opticks*. New York: Dover.

Nietzsche, Friedrich (1974). *The Gay Science*, İng. çevr., W. Kaufman. New York: Random House.

———, (1969). *Thus Spoke Zarahustra*. New York: Penguin.

———, (1968). *Basic Writings of Nietzsche*. Ed ve çev. W. Kaufman. New York: Modern Library.

Ockham, Wlliam of (1980). *Ockham's Theory of Propositions*. Part II of *Summa Logicae*. Notre Dame: University of Notre Dame.

———, (1975). *Ockham's Theory of Terms*. Part I of *Summa Logicae*. Notre Dame: University of Notre Dame.

O'Meara, John J. (1965). *The Young Augustine*. New York: Alba House.

Origen (1980). *Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ovid (1986). *Metamorphoses*. Oxford: Oxford University Press.

Pagels, Elaine (1979). *The Gnostic Gospels*. New York: Random House.

Pagels, Heinz R. (1982). *The Cosmic Code: Quantum Physisc as the Language of Nature*. New York: Simon & Schuster.

Palmer, R. R. & Joel Colton (1978). *A History of the Modern World*. New York: Alfred A. Knopf.

Panofsky, Erwin (1969). *Renaissance and Renascences in Western Art*. New York: Harper & Row.

Pascal, Blaise (1966). *Pensées*. Harmondsworth, England: Penguin.

Pauli, Wolfgang (1955). "The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler." C. G. Jung & W. Pauli, *The Interpretation of Nature and Psyche*'nin içinde. New York: Pantheon.

Pelikan, Jaroslav (1971-89). *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. 5 Cilt. Chicago: University of Chicago Press.

Perls, Fritz (1976). *Gestalt Therapy Verbatim*. New York: Bantam.

Petrarch, Francesco (1969). *Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters: A Selection From His Correspondence*. New York: Greenwood.

Piaget, Jean (1960). *The Child's Conception of the World*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Pico della Mirandola, Giovanni (1977). "The Dignity of Man." *The Protable Renaissance Reader*'in içinde (ed. J. B. Ross & M. M. McLaughlin). New York: Penguin.

Pieper, Jose (1960). *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*. New York: PAntheon.

———, (1948). *Thomas Aquinas*. New York: Sheed & Ward.

Pindar (1976). *The Odes of Pindar*. Chicago: University of Chicago Press.

Plato (1961). *The Collected Dialogues*. Princeton: Princeton University Press.

———, (1956). *Philebus and Einomis*. Londra: Thomas Nelson.

Plotinus (1962). *The Enneads*. Londra: Faber & Faber.

Plutarch (1967). *Lives*. New York: Modern Library.

Polanyi, Karl (1964). *Personal Knowledge*. New York: Harper & Row.

Pope, Alexander (1924). *The Poetical Works of Alexander Pope*. Londra: Macmillan.

Popper, Karl R. (1968). *Conjectures & Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Harper Torchbook.

———, (1968). *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper & Row.

Prabhu, Joseph (1987). "Blessing the Bathwater." "On Deconstructing Teology: A Symposium"un içinde. *Journal of the American Academy of Religion* 53 / 3: 534-543.

Prigogine, Ilya (1980). *From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences*. San Francisco: Freeman.

Ptolemy (1976). *Tetrabiblos*. N.Hollywood, Calif.: Symbols and Signs.

———, (1952). *Almagest*. *Great Books of the Western World*. C. 16. Chicago: Encyclopedia Britannica.

Quine, W. V. O. (1961). "Two Dogmas of Empiricism," *From a Logical Point of View*. 2. Baskı. New York: Harper & Row.

Rahner, Karl (1975). *Theological Investigations*. 13. Cilt: *Theology, Anthropology, Christology*. New York: Seabury.

———, (1969). *Hearers of the Word*. Montreal: Palm.

Raine, Kathleen (1968). *Blake and Tradition*. Priceton: Princeton University Press.

Randall, John Hermann (1976). *The Making of the Modern Mind*. New York: Columbia University Press.

Rank, Otto (1929). *The Trauma of Birth*. New York: Harcourt Brace.

Raphael (1969). *The Complete Works of Raphael*. New York: Harrison House.

Rattansi, P. M. (1968). "The Intellectual Origins of the Royal Society," *Notes and Records of the Royal Society of London* 23: 129-143.

Ravetz, Jerome J. (1971). *The Scientific Knowledge ant Its Social Problems*. Londra: Oxford Un,versity Press.

Redondi, Pietro (1987). *Galileo: Heretic*. Pinceton: Princeton Unversity Press.

Reich, Wilhelm (1949). *Character Analysis*. New York: Noonday.

Rilke, Rainer Maria (1961). *Duino Elegies*. Berkeley: University of California Press.

Ronan, Colin A. (1974). *Galileo*. NY: GP Putnam's Sons.

Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Rosen, Edward (1984). *Copernicus and the Scientific Revolution*. Malabar, Fla.: Krieger Publications.

Ross, J. B. ve M. M. McLaughlin (1977). *The Portable Renaissance Reader*, New York: Penguin.

Ross, Sir William David (1971). *Plato's Theory of Ideas*. Londra: OUP.

———, (1964). *Aristotle*. NY: Methuen.

Roszak, Theodore (1969). *The Making of a Counter Culture*. NY: Doubleday.

Rouner, Lorey S. (1984). *On Nature*. Notre Dame. U. of NDP.

Rousseau, Jean-Jacques (1955). *Emile, or Treatise of Education*. NY: Dutton.

———, (1953). *Confessions*. Baltimore: Penguin.

Ruether, Rosemary Radford (1983). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon.

———, (1974). *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. NY: Simon & Schuster.

Rupp, E. Gordon (1964). *Luther's Progress to the Diet of Worms*. NY: Harper & Row.

Russ, W. Carl (1931). "Kepler as Astronomer." The History of Science Society'nin içinde. *Johannes Kepler: A Tercentary Commemoration of His Life and Work*. (Baltimore: Williams and Wilkins.

Russell, Bertrand (1967). *The Basic Writings of Bertrand Russell*. NY: Simon & Schuster.

———, (1967). *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. NY: Simon & Schuster.

———, (1945). *A History of Western Philosophy*. NY: Simon & Schuster.

Salinger, J. D. (1961). *Franny and Zooey*. Boston: Littler, Brown.

Samuels, Andrew (1985). *Jung and Post-Jungians*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Santillana,

Smith, Huston (1989 / 2011). *Beyond the Postmodern Mind*. [Türkçe'de: *Postmodern Düşüncenin Ötesi*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Küre Yayınları].

Spretnak, Charlene (1984). *Lost Goddesses of Early Greece*. Boston: Beacon Press.

Stein, Murray & R. L. Moore (1987). *Jung's Challenge to Contemporary Religion*. Willmette, Ill.: Chiron.

Steiner, Rudolf (1984). *The Essential Steiner*. San Francisco: Harper & Row.

———, (1973). *The Riddles of Philosophy*. Spring Valley, NY: Anthroposophic Press.

———, (1968). *A Theory of Knowledge Based on Goethe's World Conception.* Spring Valley, NY: Anthroposophic Press.

Stendahl, Kristen (1984). *Meanings: The Bible as Document and Guide.* Philadelphia: Fortress Press.

Sukenick, Ronald (1969). "The Death of the Novel," *The Death of the Novel and Other Stories.* New York: Dial.

Taylor, A. E. (1954). *Socrates: The Man and His Thought.* Garden City, NY: Doubleday.

Theilhard de Chardin, Pierre (1959). *The Phenomenon of Man.* NY: Harper & Row.

Tester, S. J. (1987). *A History of Western Philosophy.* Woodbridge, Suffolk: Boydell.

Thomas, Keith (1986). *Religion and the Decline of Magic.* NY: Scribner.

Thorndike, Lynn (1923-58). *A History of Magic and Experimental Science.* 8 Cilt. NY: Columbia University Press.

Tolstoy, Leo (1981). *The Death of Ivan Illich.* NY: Bantham.

———, (1935). *Anna Karenina.* NY: Modern Library.

———, (1931). *The Kingdom of God Is Within You.* Lincoln: U. of Nebraska Press.

Tomlin, E. W. F. (1957). *The Western Philosophers.* NY: Harper & Row.

[Toorn, Karel Van Der ve diğerleri (.1999). (ed), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2. Baskı, Leiden: Brill, Hollanda, ss. 910-920].

Torrance, Thomas F. (1978). *Theological Science.* Londra: OUP.

Toulmin, Stephen (1972). *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts.* Princeton: PUP.

[Toynbee, Arnold (1980). *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları].

Toynbee, Arnold. J., *Encyclopedia Britannica.* 15. baskı. "Time" maddesi.

———, (1947). *A Study of History.* NY: OUP.

Vasari, Giorgio (1890). *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects*. Londra: George Bell's Sons.

Virgil (1983). *The Aeneid*. NY: Random House.

Vlastos, Gregory (1973). "The Individual as an Object of Love in Plato", *Platonic Studies*'in içinde, Princeton: Princeton University Press. ss. 3-42.

Voltaire (1961). *Philosophical Letters*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Voogd, Stephanie de (1977). "C. G. Jung: Psychologist of the Future, 'Philosopher' of the Past." *Bahar*: 175-182.

Vrooman, J. R. (1970). *René Descartes: A Biography*. NY: GP Putnam's Sons.

Walsh, William H. (1966). *Metaphysics*. NY: Harcourt, B & W.

Watts, Alan (1964). *Beyond Theology*. NY: Pantheon.

———, (1961). *Psychotheraphy East and West*. NY: PAntheon.

Weber, Max (1958). *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism*. İng., çev., Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.

Weinberg, Steven (1988). *The First Three Minutes: A Modern View of the Universe*. NY: Basic Books.

Weinetein, Donald & R. M. Bell (1986). *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom: 1000-1700*. Chicago: U. of CP.

Wellmer, Albert (1985). "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism," *Praxis International* 4.

Westfall, Richard S. (1971). *Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeent Century*. NY: American Elsevier.

White, Lynn (1967). "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." *Science* 155: 1203-1207.

Whitehead, Alfred North (1978). *Process and Reality*. New York: Free Press.

———, (1925). *Science and the Modern World*. New York: Macmillan.

———, ve Bertrand Russell (1927). *Principia Mathematica*. 3 cilt. Cambridge: Cambridge University Press.

Whitfield, J. H. (1969). *Petrarch and Renascence*. New York: Haskell House.

Whorf, Benjamin Lee (1956). *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: MIT Press.

Whyte, Lancelot Law (1960). *The Unconscious Before Freud*. New York: Basic Books.

Wilkinson, Elizabeth N., & Leonard A. Willoughby. (1962). *Goethe: Poet and Thinker*. New York: Barnes & Noble.

Wind, Edgar (1968). *Pagan Mysteries in the Renaissance*. New York: Morton.

Wittgenstein, Ludwig (1968). *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.

———, (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Wollstonecraft, Mary (1978). *Vindication of the Rights of Woman*. New York: Viking Penguin.

Wordswoth, William (1950). *Poetical Works*. Oxford: OUP.

———, & Samuel Taylor Coleridge (1969 / 1798). *Lyrical Ballads*. Oxford: OUP.

Yates, Frances A. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Londra: Routledge.

Yates, William Butler (1956). *A Vision*. New York: Macmillan.

———, (1950). *The Collected Poems*. Londra: Macmillan.

Referans Eserler

Bullock, Allan & R. B. Woodings (ed., 1983). *20th Century Culture: A Biographical Companion*. New York: Harper & Row.

Edwards, Paul (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*. 8 cilt. New York: Macmillan.

Encyclopedia Britannica. (1977). 15. baskı. 30 cilt. Chicago: Encyclopedia Britannica.

Flew, Anthony (1984). *A Dictionary of Philosophy*. New York: S. Martin's.

Gillispie, C. C. (1970). *Dictionary of Scientific Biography*. 16 cilt. New York: Charles Scribner's Sons.

Harvey, Sir Paul (1974). *The Oxford Companion to Classical Literature*. Oxford: Clarendon.

Kinder, Hermann & Werner Hilgemann (1974). *The Anchor Atlas of World History*. 2 cilt. Garden City, NY: Doubleday.

Liddell, H. G. & R. Scott (1968). *A Greek-English Lexicon*.

Oxford English Dictionary (1971). 2 cilt. Oxford: OUP.

Rahner, Karl, vd. (1968). *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. 6 cilt. New York: Herder & Herder.

Trager, James (1979). *The People's Chronology*. New York: Holt, Reinhart & Winston.

Wiener, Philip P. (1973). *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner's Sons.

Not: Kaynakça'da köşeli parantez içinde zikredilen Türkçe, Arapça ve İngilizce kaynaklar, yayıncının dipnotlarda kullandığı kaynaklardır. (çev. notu).

indeks

YOLDAKİLER

I- ANA METİNLER

İslâm Düşüncesi / **Muhammed İkbal**

İslâm Düşüncesinin Yeniden-İnşası / **Muhammed İkbal**

Tarih ve Devlet Felsefesi / **Hegel**

Batı Düşüncesinin Bunalımı / **Husserl**

Düşünmek Nedir? / **Martin Heidegger**

Batı Uygarlığının Alacakaranlığı / **Jacques Maritain**

II- ARA/CI METİNLER

Endülüs Medeniyeti / **M. Florin**

İslâm Medeniyeti / **Gustave Le Bon**

Tarih Boyunca Medeniyetlerde Eğitim Düşüncesi / **Edward D. Myers**

III- REFERANS METİNLER

Siyasî Düşünce Anskilopedisi (3 cilt)
Alev Erkilet, Yusuf Kaplan, David Miller (der.)

külliyat'ımız...

I. ANA METİNLER KÜLLİYATI

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşünceŝi Külliyatı

Ta'rifât / Cürcânî

El-Fihrist / İbn Nedim

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Gazâlî Külliyatı

El-Hudûd

El-Makasıd

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Fârâbî Külliyatı

El-Elfâz

El-Hurûf

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Endülüs Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Selçuklu Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik İslâm Düşüncesi / Osmanlı Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Batı Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Batı Düşüncesi Külliyatı

Pre-Sokratikler Külliyatı
Aristo Külliyatı
Eflatun Külliyatı
Aziz Augustine Külliyatı
Thomas Aquinas Külliyatı
Descartes Külliyatı
Spinoza Külliyatı
Kant Külliyatı
Schopenhauer Külliyatı
Hegel Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Çin Düşüncesi Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Çin Düşüncesi Külliyatı

Konfüçyüs Külliyatı
Tao Külliyatı

Düşünce Tarihi / Klasik Hint Düşüncesi Külliyatı

Budizm ve Hinduizm Külliyatı

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi Külliyatı

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / İkbal Külliyatı

İslâm Düşüncesi
İslâm Düşüncesinin Yeniden-İnşası
Muhammed İkbal

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Bin Nebi Külliyatı

Kur'ân Fenomeni / **Mâlik bin Nebî**

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Attas Külliyatı

İslâm Düşüncesine Giriş / **Seyyid Nakib el-Attas**

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Hanefî Külliyatı

İslâm'ın Medeniyet Projesi / **Hasan Hanefî**

Düşünce / Çağdaş İslâm Düşüncesi / Câbirî Külliyatı

Kur'ân Araştırmaları (3 Cilt) / **Muhammed Âbid el-Câbirî**

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi Külliyatı

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi Külliyatı

Batı Uygarlığının Alacakaranlığı / **Jacques Maritain**

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Nietzsche Külliyatı

Putların Alacakaranlığında
Deccal / Sahte İsa
Kudret İradesi
Böyle Buyurdu Zerdüşt
Friedrich Nietzsche

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Heidegger Külliyatı

Düşünmek Nedir? / **Martin Heidegger**

II. ARA/CI METİNLER KÜLLİYATI

Düşünce / "Yeni Düşünür Tipi" Külliyatı

Düşünce / "Yeni Düşünür Tipi" / Görgün Külliyatı

Anlam ve Yorum / Tahsin Görgün
İlâhî Sözün Gücü / Tahsin Görgün

Düşünce / "Yeni Düşünür Tipi" / Şentürk Külliyatı

Medeniyet Sosyolojisi
Bilgi Sosyolojileri
Yeni Din Sosyolojileri
Recep Şentürk

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi Külliyatı

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Whitehead Külliyatı

Düşüncelerin Serüvenleri
Süreç ve Gerçeklik
Bilim ve Modern Dünya
Bilim, Felsefe ve Eğitim
Alfred North Whitehead

Düşünce / Çağdaş Batı Düşüncesi / Mumford Külliyatı

Gelecek Yorumları / Lewis Mumford

Düşünce Tarihi Külliyatı

Medeniyetler ve Düşünce Tarihi (3 Cilt) / Peter Watson

Düşünce Tarihi / Batı Düşüncesi Tarihi Külliyatı

Batı Düşüncesi Tarihi / 2 Cilt / Richard Tarnas

Medeniyet Tasavvuru Külliyatı

Medeniyet Tasavvuru Külliyatı

Endülüs Medeniyeti / **M. Florin**
Medeniyet Nedir? / **Ananda Coomaraswamy**
Medeniyet Felsefesi / **Jan Hellenus Ferguson**
Medeniyet Tasavvuru (4 cilt) / **Yusuf Kaplan**
1-Medeniyet Tipolojileri: Üç Tarz-ı Medeniyet
2-Tekno-paganizm: Öküze Bakan Tren
3-Yeni Bir Medeniyet Tasavvuru: Kitap, Mîzan, Hadid
4-Öncü Varoluş Kuşağı: Âlim, Ârif, Hakîm /

Medeniyet Tasavvuru / Karşılaştırmalı Medeniyetler Tarihi

Medeniyetlerin Yükselişleri ve Çöküşleri / **Christopher Dawson**

Medeniyet Tasavvuru / İslâm Medeniyeti

İslâm Medeniyeti / **Gustave Le Bon**

Medeniyet Tasavvuru / Eğitim Tarihi

Tarih Boyunca Medeniyetlerde Eğitim Düşüncesi / **Edward D. Myers**

Medeniyet Tasavvuru / Şehircilik

Şehirler ve Medeniyetler / **Christopher Hibbert**
Şehirlerin Tarihi, Tarihlerin Şehri / **Oscar Handlin & John Burchard (der.)**

Tarih Külliyatı

Tarih / Avrupa Tarihi Külliyatı

Avrupa Tarihinin Oluşumu / **William McNeill**

Tarih / Tarihyazımı Külliyatı

Tarihyazımının Tarihi / **Harry Elmer Barnes**
Tarihin Yazılması / **Michel de Certeau**
Tarihe ve Tarihyazımına Yeni Yaklaşımlar / **Edmund Burke (der.)**
Tarihçiler ve Yaşayan Geçmiş / **Allan J. Lichtman & Valerie French**

Tarih / Tarih Felsefesi Külliyatı

Tarih Düşüncesi (3 cilt) / **Yusuf Kaplan (der.)**
1-Tarihin (ve Tarihyazımının) Tarihi
2-Tarih ve Sanat
3-Tarihin Sorunları ve Sorunların Tarihi

Yeni Bilim / **Giambattista Vico**
Çağdaş Toplum ve Tarih Felsefeleri / **Pitirim Sorokin**
Batı Uygarlığının Krizi / **Edward Carpenter**

Tarih / Tarih Felsefesi / Spengler Külliyatı

Batı'nın Çöküşü (2 Cilt) / **Oswald Spengler**

Tarih / Bilim Tarihi Külliyatı

Modern Bilim Tarihi / **Thomas Goldstein**

Kültürel Araştırmalar Külliyatı

Kültürel Araştırmalar Külliyatı

Kültür Kalıpları / **Ruth Benedict**
Üç Dünya Çağı'nda Kültür / **Michael Denning**
Hümanizm: Batı Kültürünün Enkazı / **John Carroll**
Eleştiri Kültürü, Kültür Eleştirisi / **Giles Gunn**

Kültürel Araştırmalar / Mekân Felsefesi

Mekân Fesefesi / Neil Leach (der.)

Kültürel Araştırmalar / Kültür Felsefesi

Kültür Felsefesi / Yusuf Kaplan (der.)

Kültürel Araştırmalar / Antropoloji

Kültürlerin Yorumları / Clifford Geertz
Kültür / Adam Cuper
Aklın Antropolojisi / Paul Robinov

Sanat Külliyatı

Sanat / Sanat Felsefesi Külliyatı

Sanatın İlkeleri / R. G. Collingwood

Film / Film Teorileri Külliyatı

Sinemada Aşkın Dil / Paul Schraider
Postmodern Sinema ve Kaos / Rıdvan Şentürk
Film Felsefesi: Felsefe Öldü, Yaşasın Sinema! / Yusuf Kaplan
Sinemanın Dünyası, Dünyanın Sineması / Yusuf Kaplan (der.)

İletişim Külliyatı

İletişim / İletişim Teorileri Külliyatı

Medya Teorisi / Fred Inglis
Enformasyon Devrimi Efsanesi (Genişletilmiş Baskı)
Yusuf Kaplan (der.)

İletişim / İletişim Felsefesi

Postmodern Çağda İletişim Felsefesi / **Richard Coyne**
Medya Eleştirisi ve Felsefesi / **Theodore Rozsak**
İletişim Felsefesi: Medya Epistemolojisi ve Ontolojisi / **Yusuf Kaplan**

İletişim / Televizyon Teorisi

Televizyona Karşı Dört Argüman / **Jerry Mander**

Sosyal Teori Külliyatı

Sosyal Teori Külliyatı

Modernlik ve Dinin Protestanlaşması / **Ernst Troeltsch**
Seküler Aklın Ötesi / **John Milbank**
Sosyoloji: Biyografik Bir Yöntem / **Peter Berger**
İlişkilerin Kopması ve Sosyolojinin Doğuşu / **Bruce Mazlish**
İlerleme Fikri: Kökeni ve Gelişimi / **J. B. Bury**
Kitlelerin İsyanı / **Ortega y Gasset**

Sosyal Teori / Lasch Külliyatı

Narsisizm Kültürü: Kaybolan Umutlar Çağında Amerikan Hayat Tarzı
Ailenin Çöküşü: Kalpsiz Bir Dünyada Cennet
Christopher Lasch

Sosyal Teori / Shils Külliyatı

Toplumun Oluşumu / **Edward Shils**

Sosyal Teori / Nisbet Külliyatı

Sosyal Değişim ve Tarih: Batılı Gelişme Teorisinin Görünümleri
Sosyal Filozoflar
İlerleme Fikrinin Tarihi
Sosyolojik Düşünce Geleneği
Robert Nisbet

Siyaset Teorisi Külliyatı

Siyaset Teorisi Külliyatı

Büyük Siyasî Fikirler (2 cilt) / **Michael Curtis**
Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler / **Edmund Burke**

III. REFERANS METİNLER KÜLLİYATI

Düşünce Tarihi

Düşünce Tarihi Ansiklopedisi (12 Cilt) / Editör: **Yusuf Kaplan**

Medeniyet Tasavvuru / İslâm Medeniyeti

İslâm Medeniyeti (20 Cilt) / Editör: **Yusuf Kaplan**

Dinler Tarihi

Dünya Dinleri Ansiklopedisi (2 Cilt) / **John Renard**

Siyasî Düşünce

Siyasî Düşünce Ansiklopedisi (3 cilt)
Alev Erkilet, Yusuf Kaplan, David Miller (der.)

BATI DÜŞÜNCESİ TARİHİ - II

MODERNİTE'DEN GÜNÜMÜZE KADAR

Batı uygarlığının kurucu entelektüel temelleri neler?

Batı uygarlığının yaşadığı entelektüel krizin nedenleri nerede gizli?

Sekülerleşme, Batı düşüncesinin seyrüseferini nasıl etkiledi?

Bilimsel, iktisadî ve entelektüel devrimlerin sonuçları neler?

Postmodernizmin yol açtığı ontolojik evsizlik ve anlam krizi nasıl aşılabilir?

Profesör Tarnas, bu kitabında, Batı düşüncesinin antik dönemden postmodern sürece kadar izlediği seyrüseferi nefes kesici bir dille anlatıyor ve özgün bir şekilde yorumluyor. Rönesans'ta Kopernik'in kozmolojik devrimiyle birlikte kozmos'un ve insanın izafileştirildiğini; modernite sürecinde, Descartes'ın metafizik devrimiyle birlikte, kozmosun, madde ve zihin olarak parçalandığını, Kant'ın epistemolojik devrimiyle birlikte ise insanın ve anlamın algılanan nesneden koparıldığını; bütün bu süreçlerin postmodern aralık'ta, ontolojik evsizlik ve manevî yabancılaşmayla sonuçlandığını gösteriyor.

Tarnas, insanlığın eşiğine sürüklendiği bu çok boyutlu varoluşsal bunalımdan çıkış yolunun, "katılımcı mistik" olarak tanımladığı, kozmos'la insanı yeniden bütünleştirecek bir çabanın ortaya konulmasından geçtiğini ikna edici bir dille gözler önüne seriyor.

Külliyat Yayınları olarak dünyadaki en son entelektüel gelişmeleri de içeren kapsamlı, kışkırtıcı ve en özgün Batı düşüncesi tarihi metinlerinden birini Türkçe'ye ve düşünce hayatımıza kazandırmaktan kıvanç duyuyoruz.

Richard Tarnas Kaliforniya Üniversitesi'nde düşünce tarihi profesörü. *Arketipal Araştırmalar Kollektivi*'ni kurdu. 2006'da *Entheogen: İçteki İlâhî Gücün Uyanışı* başlıklı bir film yaptı.

KÜLLİYAT YAYINLARI 00012

ARACI METİNLER: 0006

DÜŞÜNCE TARİHİ: 002 / BATI DÜŞÜNCESİ TARİHİ: 002

ISBN 978-605-5976-10-1 (Tk.)

ISBN 978-605-5976-17-0

9 786055 976170

20 TL